ياسين الحاج صالح

الإمبرِياليّون المقهورون

في المسأَلة الإسلاميّة وظُهور طوائف الإسلاميِّين



الإمبرياليّون المقْهورون

في المسألة الإسلاميّة وظُهور طوائف الإسلاميّين

ياسين الحاج صالح

الإمبرياليّون المقهْورون

في المسألة الإسلاميّة وظُهور طوائف الإسلاميّين



Conquered Imperialists

On the Islamic Question and the emergence of Islamist sects

By: Yassin Al-Haj Saleh

First Published in January 2019

BEIRUT — LEBANON

elrayyes@sodetel.net.lb

www.elrayyesbooks.com

ISBN: 978-9953-21-700-0

الطبعة الأولى: كانون الثاني (يناير) ٢٠١٩

لوحة الغلاف للفنان جون بيلاني

تصميم الغلاف: آرتيستو — علي الحاج حسن

الإخراج الفني: آرتيستو — علي الحاج حسن و علي كمال الدين

المحتويات

إهداء

إلى سمّور،

وإلى فراس،

إلى رزان ووائل وناظم،

إلى إسماعيل وباولو،

إلى كل من غيّبهم الأسديون الملتحون،

من الثائرات والثائرين من أجل الحرية

مدخل: عن الزمن والكتاب

بينما تشير الظواهر إلى أن «النظام» يفوز في سورية، فإن دوائر الفوضى في الأحوال والمدارك تتسع في العالم، وفي سورية نفسها. النظام الذي يفوز اليوم هو بنى سلطة وترتيبات اجتماعية وسياسية ودينية وإيديولوجية، محلية ومعززة دولياً، لا مكان فيها للسياسة ولا لتعدّد مثمر، ولا يشغل التفكير الحر والنقاش الحر موقعاً فيها. لكن الظاهر منذ اليوم أن حكم القوة والقسوة هذا لا يستطيع تزويد نفسه بمعنى إيجابي، ولا هو يدّعي ذلك، كما لا ينفتح على فسحة للأمل.

إنه مسعى للأبد، أي لإعدام التغيير والحرب المستمرة ضد المستقبل، لا يتحقق بغير اعتماد الإبادة منهجاً سياسياً. دولة الأبد والإبادة الأسدية عنصر وحسب في هذا «النظام» الذي يقوم على الحرب والتمييز، وعلى أشكال فاجرة من النهب وتعبيرات فاجرة بدورها من الكراهية.

بيد أن أبرز ما يميز عالم اليوم، على ما ظهر في سورية، هو انتشار الإمبريالية أو لا مركزيتها المتصاعدة، «سيلانـ»ـها بلغة زغمونت باومان خارج أي مركز بعينه، أو «انبثاثـ»ـها في ثنايا العالم المُعولَم مثل السلطة عند ميشال فوكو ، وهذا مقابل تركزها في وقت سابق لما يتقادم به العهد في دول رأسمالية أو معسكر دولي، وربما في معسكر دولي مقابل. ومن سوء طالع سورية البلد أن تكون ساحة تجمع «الإمبريالية السائلة» على نحو يعاكس مسار الإمبرياليات المركزية التقليدية، حيث كانت المراكز قليلة ومساحات سيطرتها وانتشارها واسعة. الآن وهنا، في سورية في العقد الثاني من القرن الحادي والعشرين، لدينا بلد واحد، صغير، تقاطرت عليه وتركزت فيه إمبرياليات متعددة، تحيل إلى مراكز قديمة ومراكز أحدث ومنظمات ما تحت دولة وشبكات إمبريالية. لدينا، بدايةً، أربع دول أعضاء في مجلس الأمن بقوات عسكرية على الأرض، أميركا ومعها فرنسا وبريطانيا، ثم روسيا. ولدينا مركز إقليمي توسعي، إيران، بقوات عسكرية على الأرض، ثم تركيا كذلك. ومع هذه الدول الست، وإلى جانبها، ثمة إسرائيل التي تتنافس الإمبرياليات الصلبة القديمة على رضاها، وتتجنب المراكز الطامحة سخطها. وبين يدي سباعي الدول هذا وإلى جانبه، ثمة أحزاب-ميليشيات مسلحة تجمع بين التبعية لمراكز دولتية وبين النزعة التوسعية، مثل حزب الله وحزب العمال الكردستاني وميليشيات عراقية. ثم أن من هذه الإمبرياليات ما له تكوين شبكي ومعولم مثل السلفية الجهادية السُّنية، الطامحة إلى فتح العالم والمسكونة بخيال إمبراطورياتنا الإسلامية الآفلة، وهي التي بعد هذا، وبالرغم منه، جعلت من المظلومية ديناً. اسم الكتاب يحيل إلى هذا التكوين المزدوج، الإمبراطوري والمقهور.

أخذت فكرة الإمبريالية المقهورة تتولد في ذهني بفعل المعاينة المباشرة للواقع في كل من دوما والرقة عام ٢٠١٣. كانت المدينة الأولى مسرح نفوذ غير حصري وقتها لجيش الإسلام، التشكيل السلفي المحلي الذي كان يفكر في الغوطة كـ«فسطاط للمسلمين»، مسرح معركة فاصلة، «يوم الملحمة الكبرى»، ضد عدو غير مسلم، مع حصر الإسلام بالإسلام السُّني ووضعه في تقابل ضدي مع الديموقراطية التي قال زهران علوش، مؤسس وقائد جيش الإسلام حتى مقتله في أواخر ٢٠١٥، إنه يضعها «تحت قدميه». هذا المزيج من الصلف والرثاثة، من مخيلة مسكونة بالحرب والسيطرة ومن تشكٍّ مستمر من تآمر العالم وعدوانه علينا (وتشويه صورة المجاهدين، على ما استطاع علوش نفسه أن يقول)، كان له نظير في الرقة التي كانت في ذلك الوقت مسرح نفوذ غير حصري هو الآخر لداعش.

هنا المعركة الفاصلة، المنتصرة بطبيعة الحال، مسرحها دابق شمال حلب، وكانت النية تتجه بعد ذلك إلى فتح روما. التنظيمان السلفيان أقاما جهاز حسبة لضبط الأجساد والسلوك، النساء بخاصة، وكان هذا التوسع في أجساد المحكومين هو النصيب الأبرز للإمبرياليين المقهورين من الإمبريالية.

ولعل الواقعة الأمثولية التي تصلح تعريفاً للإمبريالية المقهورة هي حدث ١١ أيلول ٢٠٠١. كانت «غزوة مانهاتن» تلك ضربة عظيمة، بالغة الجسارة وعالمية المخيلة، استهدفت رمزاً للإمبريالية القاهرة، وتذرعت بمظلومية المسلمين، وتسببت في قتل نحو ٣٠٠٠ شخص لا يمكن

اعتبارهم مذنبين جنائياً ولا سياسياً ولا أخلاقياً، ولا حتى ميتافيزيقياً[١]. لكن يبدو أنهم مذنبون أنطولوجياً في عين السلفيين الجهاديين، وحين يكون الذنب وجودياً يكون الحساب عدمياً، والعدالة هنا تتماهى مع الإبادة. بيد أن فرص إمبرياليينا المقهورين في «إدارة التوحش»[٢] تبدو محدودة بالنظر إلى أن النظام الدولي الراهن، وهو مُكَوَّن من دول أساساً، يفضل «إدارة التوحش» هي مرحلة من الفوضى المرغوبة، تتوسّط بين «شوكة النكاية والإنهاك»، وبين «شوكة التمكن» الذي ينتجه عبر الدول ذاتها، وتجد حتى دولة مخصخصة ومنزوعة الوطنية، مثل دولة الأسديين، نفسها طبيعية فيه. حين كان الأميركيون يرسلون مشتبهاً فيهم بأنشطة إرهابية إلى دول مثل «سورية الأسد» أو مصر أو أشباههما، كانوا يقولون عملياً إنهم يفضلون

---

(١) هذه الأوجه الأربعة للذنب ميز بينها كارل جاسبرز في كتاب له صدر بعد الحرب العالمية الثانية، بعنوان مسألة الذنب. وارد ذكره في كتاب الشر السائل لزغمونت باومان وليونيداس دونسكيس، ترجمة حجاج أبو جبر، الشبكة العربية للأبحاث، بيروت، ٢٠١٨. ويبدو أن الذنب الميتافزيقي «يصدر عن البقاء على قيد الحياة أو فعل النزر اليسير أو لا شيء على الإطلاق من أجل إنقاذ إخواننا البشر عند ارتكاب جرائم الحرب وغيرها» بحسب دونسكيس؛ ص ٤٥-٤٦. وأعتقد أنه يمكن أن نضيف مرتبة خامسة للذنب، الذنب الأونطولوجي، الذي يحمله معهم في كل حال أولئك الذين ليسوا مثلنا أو منا، نحن الأخيار البريئون في كل حال، مثل العاملين في مركز التجاره العالمي في أيلول ٢٠٠١.

(٢) إسم كراس أبو بكر ناجي، الذي يعتقد أنه محمد خليل الحكايمة أو أبو مصعب السوري. الكتاب بمثابة دليل عملي لإدارة المناطق التي تنهار فيها سلطة الدولة وتعمها الفوضى، وهو ما يفترض أن يكون لصالح الجهاديين الذين يعملون، عبر «شوكة النكاية والإنهاك»، على إحداث هذه الحالة ضد الدول وضد الأميركيين الذين يستدرجون إلى ساحة الصراع، بما يعري المعتدلين من الإسلاميين، ويُبقي الجهاديين الذين يعتمدون العنف الأقصى البديل القادر على ضبط الفوضى وتحقيق «شوكة التمكن». أو «إدارة التوحش». الكراس متاح هنا: https://www.kutub-pdf.com/book

إدارات للتوحش يعرفونها، هي في أسوأ الأحوال «شر أصغر» في نظرهم، على «الشر الأكبر» الذي هو مشروع التوحش الخاص بالسلفية الجهادية المعاصرة. «النظام» الذي يفوز اليوم في سورية هو إدارة توحش دولتية. على أن «سيولة» أو لا مركزية وفرط حركية الجهادية تبدو كأنها صورة المستقبل للنظام الدولي، بما يصادق على قول باومان نفسه بأنه في عالم ما بعد الحداثة، ما يقدم صورة مستقبل العالم الأول هو العالم الثالث(٣)، بينما كان الحال عكس ذلك في زمن الحداثة، الذي هو زمن الإمبرياليات الصلبة المتمركزة، وزمن التقدم كاتجاه للتاريخ.

في كل حال ليست الإمبريالية المقهورة غريبة في عالم من «النظام» والسيولة، من السلطة المحض ومن تداعي المركز. وجنوحها المعادي للعالم ليس غريباً عن تطور السياسة عالمياً في اتجاه الجنوح والزعماء الجانحين، على نحو تتواتر مؤشراته في روسيا وأميركا، في أوروبا الشرقية وفي العالم العربي، وعلى مستوى الدولة والمنظمات والجماعات السياسية الدينية.

يمكن قراءة هذا الكتاب كجزء ثان لكتاب «أساطير الآخرين: نقد الإسلام المعاصر ونقد نقده» الذي صدر غداة موسم الربيع العربي (دار الساقي، بيروت، ٢٠١١). كان «أساطير الآخِرين» (بكسر الخاء) يتناول الإسلام المعاصر وتمثيلاته الفكرية، تلك التي يُقدمها ممثلوه أو خصوم لهم، وقد بدا لي فيه أن

(٣) ذكره غسان الحاج في كتابه: Alter-Politics: Critical Anthropology and the Radical Imagination، Melbourne University Publishing, 2015. ترجمت الفصل الأول من الكتاب الذي وردت في مطلعه الإحالة إلى باومان، وهو متاح هنا: https://www.aljumhuriya.net/ar/34545

نقد الإسلامية الضروري يقتضي نقداً لضروب من النقد تمييزية، غير مستقيمة فكرياً، غير تحررية سياسياً، وضامرة البعد الأخلاقي، ذكرت أمثلة منها في متنه. أما الكتاب الذي بين يدي القارئ فيتناول الإسلاميين أساساً، وإطار إحالته الواقعي هو سورية في سنوات ما بعد الثورة. البدء هنا من الفاعلين، وإحدى موضوعات الكتاب الرئيسية هي أنهم ينتجون إسلامهم، بعكس ما يفكرون هم، وبعكس ما يعتقد معظم خصومهم. لقد وقعت تحولات كبيرة في الحقل الإسلامي خلال سنوات الثورة والحرب السورية التي هي مختبر هائل للنظر في الأفكار والتيارات وتقييمها، من أبرزها صعود الإسلام الحربي أو الجهادي أكثر من «الإسلام السياسي»، ومنها تغير موقع الإسلاميين ككل من موقع الضحية إلى موقع المعتدي الأثيم أو المستأثر الأناني. ومنها تفاقم النزعة المحافظة العدائية التي تستحق نعتاً قديماً: رجعية، ظهرت بخاصة في مجالات التعليم والقضاء وأوضاع النساء. ومن هذا الباب فإن النقد هنا ينصب بصورة شبه حصرية على طوائف الإسلاميين، ونقد النقد أقل حضوراً.

لكن مثل سابقه، هذا الكتاب معني بإدراج نقد الشأن الديني في «الثقافة». أعني من جهة أنه يريد أن يولّد أفكاراً، أن يغامر بأطروحات غير قياسية، وأن لا ينضبط بمنطق الاختصاص (الكاتب هاوٍ على كل حال، وليس مختصاً)؛ والثقافة التي أفكر فيها هي من جهة ثانية فضاء حرية، مساحة للنقاش، لتفكير جذري وملتزم سياسياً، ولمخيلة تتحرر. تتقابل الثقافة في تصوري مع الإيديولوجيا كنسق مُسبق التكوُّن من الأفكار، يُعْلي من تماسكه الخاص على تمثيل التجارب المعاشة؛ تتقابل أيضاً مع السياسة حين تعني الأخيرة أولوية التعبئة على المعرفة، وتحكيم مقتضيات الفاعلية السياسية في عمل

الفكر. ثم إن الثقافة تتقابل مع الدين ذاته، فلا تعترف في مجالها بسلطة تعلو سلطة التفكير الحر، وتنازع الدين النفوذ في مجال «الروح» ذاتها.

في نشر هذه المواد في كتاب، محاولة لمقاومة الشفاهة الغازية لشؤوننا العامة، الشأن الديني بخاصة. الشفاهة غير تحررية مهما أمكن لها أن تكون إنسانية. ليس كل كتابيّ تحررياً وجذرياً، في المقابل، لكن الكتابيّ وحده مجال الجذرية والتحرر، والمسؤولية، و«الجمهورية» أو العمومية كذلك. ولا يزال الكتاب في رأيي هو وسيط الكتابيّ الأمثل.

ولعله يمكن كذلك قراءة الصيغ المتاحة هنا للمواد التي تشكل متن الكتاب كـ«طبعة ثانية مزيدة ومنقحة» لنشرها الأول، على النت (في مجلة «الجمهورية» الإلكترونية غالباً)، وهو ما يندر أن يوفر النشر العربي فرصاً له حتى حين يعاد طبع الكتب، فلا يتاح للكتّاب إعادة صوغ أفكارهم ومراجعتها وإغنائها، على غرار ما يفعل زملاؤهم في بلدان الغرب. هذا خطأ مؤسف، يحبط الكاتب ويُقرِّب عمل الكتابة من إشهار مذهب ثابت، ويحول دون اعتبار مراجعة الأفكار وإصلاحها عناصر مكونة لتعريفه ككاتب. يوفر لي الكتاب الحالي فرصة لإصلاح الخطأ في ما يخص المواد المدرجة فيه. والتنقيح واسع في بعضٍ من المواد، على شكل إضافة أو حذف أو تعديل، وإن اقتصر على لمسات متفرقة بخصوص بعضها. والمأمول بمحصلة التنقيح أن فصول الكتاب صارت أكثر إحكاماً كأفكار وكبنية وتسلسل.

لقد كتبت فصول الكتاب السبعة عشر متفرقة خلال نحو أربع سنوات ونصف سنة، بين ٢٠١٤ و٢٠١٨، وهي تتوزع على ثلاثة أبواب، يعرض

أولها معطيات التكوين. الفصل الأول، المركزيات الإسلامية والتاريخ، معطيات التكوين التاريخي للإسلام عبر سبعة مراكز هي الله والدولة والرجل والدال الفصيح والصوتي- السمعي والماضي من الزمن و«مهبط الوحي» من المكان. ويهتم الفصل الثاني، في المسألة الإسلامية، بالإطار العالمي المعاصر للتكوين، ويرى الإسلامية وجهاً من وجهي مسألة عالمية، وجهها الثاني هو الإسلاموفوبيا. أما الفصل الثالث فينظر في تسنّن الشيعة وتشيّع السُّنة، في مسار الأربعين سنة الماضية، كمعطى مكون إضافي للإسلامية المعاصرة. وما عدا هذا الفصل القصير فإن الإسلامية التي يتكلم عليها هذا الكتاب هي الإسلامية السُّنية.

الباب الثاني ينظر في تكون الضمير الإسلامي المعاصر، أو في المسألة الأخلاقية الإسلامية، ويحيل عنوانه، الضمير كأذن خارجية، إلى التمركز الصوتي السمعي للإسلام، وبالتحديد إلى أن الضمير هنا «عضو» مخصص لسماع صوت المفتي أو «الشرعي» أو الشيخ، أو الخطيب. يقول الفصل الرابع إن ضمير الإسلامية متكون حول المظلومية من جهة، والظالمية المتولدة عن مركب الاختصاص بالله والإمبراطورية من جهة ثانية، وأخيراً الظلامية، أي الاكتفاء بما في اليد من عتاد فكري وأخلاقي، والاعتقاد الباطل بأن المسلمين لا يدينون إلا للإسلام وأن الإسلام لا يدين إلا لنفسه. ويتساءل فصل خامس قصير عمّا إذا كان هناك تكوين متسق للضمير الإنساني يمكن أن يختار حقاً الإكراه في الدين ضد الحرية الدينية، والتمييز بين الجنسين ضد المساواة، وعقوبات جسدية تمس بالتكامل الجسدي ضد عقوبات لا تفعل مثل ذلك، إلخ. ويستأنف فصل سادس، قصير بدوره،

التساؤل، لكن المعرفي هذه المرة: هل هناك حوائل أبستمولوجية تعوق دراسة الشأن الإسلامي بالمناهج والأدوات التي تدرس بها المجتمعات والعقائد الأخرى؟ يتناول الفصل السابع «اللباس الشرعي» الذي يضع عبء الحشمة على المرأة، ويرى هذا اللباس علاقة قوة محمية بالقسر، وليس بحال مسألة احتشام وتواضع. وينظر الفصل الثامن في العلاقة بين الخلق والأخلاق، وبين الطبيعة الدين، ويتساءل: هل تزودنا اعتقاداتنا، ومنها الدين، بقوة مادية أو بجسد ثان يضاف إلى أجسادنا، أم أنها تؤنسننا و«تُرَوْحِن» أجسادنا ذاتها، فكأننا نصير بروحين؟ ويقترح الفصل أن الخلق من الخالق الذي هو الله أو الطبيعة، وأن الأخلاق من الإنسان، وبالتالي كل ما هو أخلاقي ومعاملاتي في المتون الإسلامية إنساني، وبالتالي تاريخي، ومتغير، وبحكم اللاغي اليوم، من وجهة نظر كرامة الإنسان وإنسانيته.

الباب الثالث والأخير ينظر في إسلام الحرب والظاهرة السلفية الجهادية. الفصل التاسع يُظهر أن الإسلاميين ينتجون الإسلام الذي يستنتجون أنفسهم منه، وهو ما يتيح لنا تجاوز الطرح التحزبي الجزئي الذي يقول إن الإسلام هو داعش أو القاعدة، وكذلك الطرح المضاد، القائل أن الإسلام من ذلك براء. داعش والسلفية الجهادية شرعية الانتساب إلى الإسلام وإن كانت لا تستنفده. والأهم من النصوص هو النظر في الشروط الاجتماعية والتاريخية، المحلية والعالمية، التي تؤطر صنع الدين، الإسلام وغيره، بهذه الصورة أو تلك. ويلفت الفصل نفسه إلى أهمية المخيلة والذاكرة ومؤسسات التلقين الديني، وإلى أن النصوص تقرأ من خلالها. الفصل العاشر يرى أن القاعدة هي إمبراطوريتنا البديلة، وأنها متولدة عن التقاء متخيلنا الإمبراطوري بعجز دولنا «السيدة» عن الحرب، أي عن كونها

منقوصة السيادة، وأن إمبراطوريتنا البديلة شبكية من دون إقليم لأنها لا تستطيع أن تدافع عن نفسها في حرب لا تملك شيئاً من اقتصادها وتكنولوجيتها. ويرى هذا الفصل أن اعتراضنا على الإمبريالية متهافت حين لا نقطع مع نزعاتنا الإمبراطورية في الثقافة والدين. وفي الفصل الحادي عشر أتكلم على البارادیغم السلفي الجهادي، المهيمن في أوساط الإسلاميين، بمن فيهم من ليسوا سلفيين جهاديين، بل حتى من ليسوا سلفيين.

هذا البارادیغم يتكون من نظرة إلى العالم تراه متآمراً على المسلمين، وتعرف وحداته بأصول وأديان قديمة، ثم من نظرية «علمية» هي السلفية، ومن منهج عملي هو الجهاد، ومن هدف هو الدولة الإسلامية. ويقترح الفصل الثالث عشر أن السلفية الجهادية ليست التعبير السياسي الإيجابي عن بيئات سُنّية سورية بعينها، أياً تكن هذه البيئات، بل هو نتاج حرمان هذه البيئات من أي تعبيرات سياسية ذاتية، وكذلك تخلخها كمجتمعات وهامشيتها. وينظر الفصل الرابع عشر في جينيالوجيا داعش أو طبقات كيانها التاريخية، فيميز بين ما قبل تاريخ أفغاني متنضد في طبقة أولى عميقة، وفوقه طبقة عراقية أخذت تتشكل بعد الاحتلال الأميركي للعراق، والطبقة الثالثة هي طبقة سورية أخذت تظهر عام ٢٠١٣. في أفغانستان كان العدو هو الاتحاد السوفياتي ثم الولايات المتحدة، وفي العراق الأميركيون وحلفاؤهم من المنظمات الشيعية، وفي سورية كان العدو هو الثورة أساساً. من أفغانستان أخذت داعش تكوين المنظمة الإرهابية، وفي العراق اكتسبت العنصر المخابراتي الدموي، وفي سورية شكل الاستعمار الإستيطاني الإحلالي. الفصل الرابع عشر يعمل على إظهار علاقة مرآوية بين العالم وداعش، تقوم على استبعاد السياسة وعلى إرادة

الإبادة. الفصل الخامس عشر يرى أن الإسلام تحول على يد السلفية الجهادية إلى تكنولوجيا سياسية، أي وصفات مطبّقة للسيطرة، بعد أن كان إيديولوجيا سياسية على يد الإسلام السياسي، ما يعني تقليصاً مضاعفاً لدين المسلمين، يعزز السياسي فيه ويضعف الروحي والاجتماعي والأخلاقي. أما الفصل السادس عشر فينظر في السلفية الجهادية كظاهرة مسرحية، أو إشباع للحاجة إلى دور في العالم، لكن المسرح هنا يحل محل الحياة، ولا يسمح لها أن تتسرب إليه. وفي «المسرح» السلفي الجهادي تلزم أجساد حقيقية لقتلها وبترها من أجل شد الجمهور الذي لا يشده غياب الحب والجنس إلى أعمال الفرقة المسرحية العالمية الشهيرة، المسماة داعش. ويظهر فصل سابع عشر وأخير أن إشكالية الإسلامية المكونة طالبة للسيادة وليس للسياسة، وأن الدولة المخصخصة والأبدية تثبت هذه الإشكالية المُكوِّنة للإسلامية وتعزز حضورها. وعليه يمكن التفكير في تعاقد اجتماعي وسياسي، يربط بين تأميم الدولة أو نزع خصخصتها وبين تخلي الإسلاميين عن أي تطلعات سيادية، ليصيروا قوة سياسية مثل غيرهم في اجتماع سياسي يقوم على المساواة والمواطنة وعلى الحريات السياسية والدينية.

□ □ □

لقد نشر الفصلان الثاني: في المسألة الإسلامية، والرابع: المظلومية، الظالمية الظلامية... في الأصل كمقالتين ضمن سلسلة مقالات متنوعة المواضيع جمعت بينها ترويسة: مقالات إلى سميرة. أبقيت على هذه الترويسة هنا استذكاراً لامرأتي المغيبة، التي ختم النصان بكلمات عنها.

إسطنبول وبرلين، خريف ٢٠١٨

تديين العلماني وعبادة الإسلام

تتقاطع فصول هذا الكتاب عند مِحرق يعطيها ضرباً من الوحدة: فكرة تشكل ذاتية تاريخية جديدة، اسمها الإسلاميون، ظهرت بين الحربين العالميتين، أي قبل أقل من قرن من اليوم. يتعلق الأمر بفاعل سياسي واجتماعي نشط لم يكن موجوداً من قبل، أخذ يظهر في شروط استعمارية وضمن نطاق الدولة الإقليمية أو الترابية الحديثة. وهذه الأخيرة دولة «سيدة»، لها حدود جغرافية تفصلها عن غيرها، وتضم مساحة من الأرض يعيش عليها سكان مفصولون عن غيرهم، وتديرها أجهزة حكم منتشرة، وهي متشكلة على غرار نظام الدولة الأوروبي، وتحتكر مثله العنف والولاية العامة في مجالها. الذاتية الإسلامية الحديثة مشروطة بظهور هذه الدولة، كإقليم وكجهاز حكم، وإن فكرت في نفسها كنقيض لها وقوة نفي. فإذا كانت الإسلامية هي جملة العقائد والتأويلات والتنظيمات والممارسات والاستراتيجيات التي اعتمدها أو طورها هذا الفاعل الجديد، فإنه ما كان للإسلامية والإسلاميين معاً أن يوجدوا قبل

ظهور هذه الدولة السيدة التي تعممت عالمياً بفعل الاستعمار الأوروبي، وكذلك قبل تشكل نظام دولي قائم على مثال الدول السيدة بعد الحرب العالمية الثانية. في مجالنا، جاءت «الدولة» إلى الوجود في أعقاب انهيار الإمبراطورية العثمانية، وتالياً سقوط المركز الإسلامي الأخير وتفكك الاجتماع السلطاني. أعقب الانهيارَ والسقوط والتفكك اعتلالٌ مديد دام قرناً واحداً على الأقل، عملت السلطنة العثمانية فيه على تجديد تنظيماتها وبناء مواطنة عثمانية وإزالة بعضٍ من العوائق من أمام تقوية المركز (مثل إلغاء الإنكشارية ١٨٢٦)، لكن العملية لم تثمر بفعل تعارضها مع البنيان الإمبراطوري للسلطنة من جهة، وضغط القوى الإمبريالية الأوروبية من جهة أخرى.

أُدرج المجال العربي في نظام الدولة الحديث من موقع تابع وضعيف، وفي سياق استعماري نال من قدرة الدولة الحديثة واجتماعها السياسي على تطوير شرعية ذاتية وولاء سكانها. حداثتنا خلال قرن لم تتمكن من الإبداع والابتكار، ولا من إعادة إنتاج ذاتها على نحو مستقل أو في علاقة تكاملية مع المراكز الاقتصادية والمعرفية والسياسية الدولية، وكانت أقل نجاحاً بعد في تطوير تقاليد حية تجمعها بغيرها أو تميزها عن غيرها. من دون إبداع ومن دون تقليد، كانت حداثتنا حداثة سلطة واستهلاك. وبعد نهاية الاستعمار بجيل واحد بالكاد آل اجتماعنا إلى قاعدة أن الأقوى يأخذ الكل، وكان الأقوى هو من يستولي على الدولة. الإسلامية تولدت في هذه الشروط وشغلت موقعاً إعتراضياً ضمنها. لكن، ومن دون أن تكون انبعاثاً لتقليد قديم، أخفقت في إبداع شيء جديد. ما يحول دون تبيُّن هذه الذاتية الجديدة هو ميل شائع، خاطئ وكسول، إلى اشتقاق الإسلاميين من التقليد

الإسلامي. يبدو الأمر بديهياً إلى أقصى حد، يدوِّنه الإسلاميون أنفسهم في أسماء منظماتهم وحركاتهم، ولكنه مصدر أخطاء كثيرة وكبيرة، منها أنه يتوافق مع نقل الصراع السياسي والاجتماعي والفكري مع الذاتية الجديدة المتشكلة من ميدان التاريخ الحديث والمعاصر، مجال الحقوق والنضال من أجل العدالة والحرية محلياً ودولياً، إلى مجال الدين ومناكفات العقائد والشعارات الدينية والإيديولوجية. ومنها أن افتراض الاستمرارية بين إسلام قديم وإسلاميي حداثتنا لا يتبين انهيار التقليد الإسلامي في مدار القرن التاسع عشر بفعل الرأسمالية والاستعمار والحداثة، حتى قبل زمن «الدولة». الإسلاميون بالأحرى نتاج أزمة الإسلام في عالم جديد، وليسوا بحال استمراراً للإسلام القديم. إنهم نتاج انطواء الإسلام كعالم اجتماعي ذاتي المركز، له تقاليده الخاصة، وفيه دولة تحمل رموزه وشاراته.

تديين الدولة وجنوح الدين

وعلى عكس الأطروحة اللاتاريخية التي تشتق الإسلاميين من دين إسلامي يكرر نفسه، يقترح هذا الكتاب أن الإسلاميين ينتجون ديناً معاصراً، يقوم جوهرياً على تديين مقولات الدولة السيدة الحديثة، العلمانية، وإن كان له الاسم القديم نفسه، الإسلام. حين يدعو الإسلاميون إلى تطبيق الشريعة أو إلى الحاكمية الإلهية، أو يجمعون بينهما في تصور «سيادة الشريعة»[٤]، فإنهم من جهة يستبطنون بنية الدولة الحديثة في تفكيرهم، ويجعلون من الشريعة قانوناً،

(٤) محمد أحمد مفتي وسامي صالح الوكيل: السيادة وثبات الأحكام، في النظرية السياسية الإسلامية، تكوين للدراسات والأبحاث، الرياض، ٢٠١٦.

وهو ما لم يكن ممكناً تصوره قبل «الحداثة» و«الدولة» بحسب وائل حلاق[٥]، ومن جهة أخرى يموهون هذه العملية بأن يوسعوا الامتداد الزمني إلى ما لم يكن متصوراً قبل مركب الاستعمار- الحداثة- الدولة، إلى ما قبل هذا المركب، ليكون هو طبيعة الأمور الدائمة. لكن الإسلاميين لا يموهون على غيرهم من غير أن يموهوا على أنفسهم أولاً. فلا يظهر الإسلاميون لغيرهم ولأنفسهم استمراراً لشيء قديم إلا عبر عملية إعادة تشكيل القديم ذاته، لتكون الشريعة قانوناً دوماً، والله حاكماً سياسياً ومُشرِّعاً دوماً، وليكون القرآن دستوراً، والنبي قائداً... إلخ. إلا أن العكس تماماً هو الصحيح.

الإسلاميون بالذات، وكذلك عقائدهم الخاصة بتصور الشريعة كقانون وبالدعوة إلى تطبيقها، ثم الحاكمية الإلهية، مشروطون بالحداثة والدولة. نحن هنا حيال عملية معاكسة لعلمنة المفاهيم الدينية التي تبينها كارل شميت في «اللاهوت السياسي» بخصوص مفهوم السيادة: الدولة السيدة معادل علماني لله. حين تصير السيادة حاكمية، والقانون شريعة، والله حاكماً مطلقاً أشبه بطغاتنا المعاصرين، نكون حيال تديين للمفاهيم السياسية العلمانية. فإذا كانت نظرية شميت تؤول إلى تأليه الدولة، فإن مسلك الإسلاميين يؤول إلى دولنة الدين. والقصد أن شروط إمكان تديين المفاهيم العلمانية الوضع الدفاعي لمجتمعاتنا المعاصرة، المهزومة عسكرياً وسياسياً، والفاقدة للتقاليد وللإبداعية في آن. كانت علمنة المفاهيم الدينية حدثت في سياق سفور

(٥) كتابه الصغير: **ما هي الشريعة؟** ترجمة طاهر عامر وطارق عثمان، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، ٢٠١٦؛ وكذلك: **الدولة المستحيلة**، ترجمة عمرو عثمان، المركز العربي لدراسة السياسات، ٢٠١٤.

المجتمعات الغربية، أو ما سماه مارسيل غوشيه «الخروج من الدين» في كتابه الدين في الديموقراطية: «الخروج من عالم يكون الدين فيه بحد ذاته منظِّماً بنيوياً، يوجه الشكل السياسي للمجتمعات، ويعين البنية الاقتصادية للرباط الاجتماعي؛ فالخروج من الدين هو، في المحصلة، الانتقال إلى عالم يستمر وجود الأديان فيه، ولكن ضمن شكل سياسي وتنظيم جماعي لم تعد تُعنى بتحديدهما»[٦]. بالمعنى الذي يريده غوشيه، وقع الخروج من الدين في المجال الإسلامي أيضاً (عدا نطاق الأحوال الشخصية)، والعملية عالمية. لكنها ليست مستوعَبة اجتماعياً ومنتجة لتقاليد جديدة في مجالنا، بل وقعت بأثر أفاعيل حضر فيها الإكراهي والفوقي والاستثنائي والجهازي بقوة، مقابل حضور ضعيف للاجتماعي والفكري والمؤسسي.

هذا ترك الباب مفتوحاً لدخول إيديولوجي في الدين عبر عملية تديين دولة الحاضر، أتكلم على دخول إيديولوجي لأن الماضي مضى فعلاً وانقضى. الملمح العام لحداثتنا يجمع بين نزع مطرد لعمومية الدولة و«جمهوريتـ»ـها، وبين تديين لهذه الدولة التي تمعن في فقدان مُقوّم دوليّتها، العام والجمهوري، ما يعود على التدين نفسه بمزيد من الخلو من الحس الجمهوري والمسؤولية العامة، وما يرد الدين إلى تكنولوجيا سياسية يستأثر بإدراتها خواص ناقمون. هذا التقابل بين دولة منزوعة العمومية، وبين تديينها كأداة للحكم، أجدى لفهم أوضاعنا الراهنة، من التقابل علماني/ إسلامي الذي يتلهى به علمانيون وإسلاميون على حد سواء.

(٦) الكتاب من ترجمة شفيق محسن، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٧.

ويُظهر التدين فقدان التفكير الإسلامي الثقة بالنفس والأصالة، على نحو يظهر في عقيدة الإعجاز العلمي أكثر حتى مما في «الإسلام هو الحل». ما تقوم به عقيدة الإعجاز العلمي هو تديين خارجي لشيء تعبت فيه واستثمرت الكثير، بشرياً ومادياً، وتغيرت بفعله وغيرت العالم، مجتمعات الغرب الحديث والمعاصر. يأتي إسلاميون لم يبدعوا شيئاً فيصبغون، مثلما قد تصبغ النساء أظافرهن، ليظهروا بطرق احتيالية، أن قديمنا الثابت سابق للجديد المتغير. الغرض إثارة شعور بالفخر الرخيص بما هو أولى في الواقع بأن يكون مثاراً للعار. في هذا الشأن كما في الشأن السياسي، التديين إستحواذ رمزي على شيء لا فضل لك كمتدين فيه. لكن ما تستحوذ عليه يستحوذ عليك، فتجعل من دينك المعبود دولة تستعبد، وتجعل من إعجازك المزعوم احتيالاً مبتذلاً لا يستحق غير ابتسامات السخرية.

في صورتيه، يلبي التديين بلسمة رضوض ذاتية إسلامية متأزمة وجريحة، لا تجد مُسَكناً لآلامها المبرحة في غير ادعاء أبوة كلية القدرة لما هي في الواقع وَلَدٌ له، أعني مركب الاستعمار/ الدولة/ الحداثة (بما في هذه العِلم والتكنولوجيا). هذا الولد الإسلامي أُسيئت معاملته فساء تكيفه. فصار جانحاً، لا ينضبط بقواعد عالمه وعدالته. وهي قواعد وعدالة بعيدة عن أن تخلو من تمييز وإغراض والحق يقال، إلا أن اعتراض الإسلامية عليها ليس اعتراضاً على التمييز من أجل المساواة، وعلى الإغراض من أجل النزاهة والتجرد، بل هو فعل تخريب عدمي، مثلما يفعل المراهقون الجانحون. تغذي الجنوح مخيلة إمبراطورية، تجرد تمرد الإسلامية من أي بعد ثوري وتحرري عالمي.

دين بلا دنيا

من حيث التعاليم المحددة والمحتوى العقدي والطقوس والعبادات، لا تستحدث الذاتية الإسلامية شيئاً لم يكن موجوداً قبلها. وما تقدم قوله عن إنتاج دين جديد هو إعادة إنتاج، إن يممنا البصر نحو عناصره المفردة. ما تغير كلياً هو البنية. وهذه إنتاج جديد وهي الأهم، فالعناصر تكتسب معنى وشُحنة مغايرين من موقعها في بنية جديدة. عبر مفاهيم الحاكمية وتطبيق الشريعة وسيادتها، وعليها تتوزع برامج الإسلاميين، يكون معنى سياستهم هو تديين الدولة، أي عملياً إقامة تحالف بين الدين والدولة لحكم المجتمع، وليس بحال بين الدين والمجتمع لضبط الدولة أو دمقرطتها أو تحرير مساحات اجتماعية وسياسية مستقلة من سلطتها الضابطة.

ما حدث بين الحربين، وله ما قبل تاريخ عمره قرن واحد على الأقل[٧]، هو زوال المركز الإسلامي مثلما تقدمت الإشارة، وضرب من الخروج السياسي من الإسلام. كان المسلمون يعيشون في «الإسلام»، في عالمهم الخاص الذي تمرسوا بمشكلاته وطوروا تقاليد ترسخهم فيه. الآن لم يعد المسلمون يعيشون في الإسلام، بل في عالم آخر، يوصف بأنه حديث لكنه غير منتج لحداثته. الإسلام لم يعد عالماً، صار... ديناً. حين يقول الإسلاميون إن الإسلام دين ودنيا فإنهم يضمرون ظهور هذه الثنائية الشارطة لوجودهم في لحظة إنكارهم تمايز طرفيها. ما كان وجودهم ذاته

(٧) عام ١٨٢٦، وقت تشكيل نظارة الأوقاف العثمانية، بحسب وائل حلاق في: ما هي الشريعة؟ ص ٧٣.

ممكناً لولا أن الإسلام لم يعد ديناً ودنيا، أي لولا أنه ظهر كدين بلا دنيا أو كـ«علم» بلا عالم. الذاتية الإسلامية هي نتاج التمايز الذي تحاول إنكاره بواو العطف ولا تنجح.

وفي المناسبة، حين ينسب وائل حلاق «تقنين الشريعة» إلى القوى الكولونيالية، ثم إلى الدولة التي خلفتها في مجتمعاتنا، يغفل أن الإسلاميين يشكلون من هذا الاعتبار استمراراً لهاتين القوتين، وليس بحال دعاة لشريعة أخلاقية واجتماعية غير مقننة ولا تقبل التقنين بحسبه. وهو ما يعني عملياً موت الشريعة بموت عالمها، ما دام الذين ينسبون أنفسهم لها لا يرونها إلا تكنولوجيا للسيطرة على السلطة، مثلهم في ذلك مثل «الدولة» ومثل «الاستعمار». حلاق نفسه يذكر «موت الشريعة»، لكن يبدو القاتل في كلامه خارجياً، ومن دون مساهمة من الإسلامية المعاصرة.

والواقع أن الشريعة التي يتكلم عليها مؤلف «الدولة المستحيلة» تبدو مِلكاً للمجتمع، أو بالأحرى ملك جماعات محلية ليست قريبة من مركز السلطة، تمتزج فيها معتقدات وممارسات دينية ذات بعد غيبي، عبادات وطقوس ومعاملات، مع أعراف موروثة. أما شريعة الإسلاميين فقد نزعت ملكيتها من الجماعات وصارت ملكاً لهم، يستخدمونها أداة مشرعة لامتلاك الدولة، وتوحيدها مع الدين ضد الجماعات. شيء كهذا تكررت مشاهدته في سورية في السنوات ٢٠١٣ و٢٠١٨. داعش هي المثال الأقصى لفصل الدين عن المجتمع، وليس أي علمانيين مزعومين.

عبادة الإسلام

في عالمهم أو دنياهم التقليديين كان المسلمون يعبدون الله، قوة غيبية قديرة ترعاهم أكثر من غيرهم إن لم يكن دوناً عن غيرهم، لكنه قريب منهم، يقيم في سماء خفيضة. وبعد تمايز عالم المسلمين إلى دين ودنيا اكتفى كثير من المسلمين بالمداومة على عبادة الله نفسه، وإن صار أبعد، وتكيفوا مع العالم المتغير. الإسلام ظل دينهم، والعالم يتدبرون فيه أمرهم، ومعظمهم على كل حال كانوا بعيدين عن أي مركز حين كان الإسلام في المركز، ولا يملكون العالم حين كان هذا عالم الإسلام. ليس هذا حال الإسلاميين. الإسلاميون، الذات الإسلامية الحديثة، تشكلت كطلب على عالم وإقامة في مركز. وبفعل التمايز لم تعد علاقة الإسلاميين بالإسلام بسيطة، صارت علاقة متوسطة، تتوسط فيها الحداثة والدولة الحديثة بينهما، مما لا يكف الإسلاميون عن إنكاره، بل مما يقوم وعيهم الذاتي على نفيه. بتعريف أنفسهم بالإسلام المعاد تشكيله كطلب للسلطة والسيادة، صار الإسلام معبود الإسلاميين، يعظمونه ويجلونه في كل وقت. يقول معتدلوهم إن «الإسلام هو الحل»، وعدا ما تحمله العبارة في كلماتها الثلاث من سردية فوق كبرى، وضرب من الإيمان بالسحر يميز من فقدوا الواقع، فإنها تضمر طلباً للسلطة العليا، السيادة. فـ«الحل» لا يتحقق بدون سلطة الدولة، والشعار سياسي، بل تأسيسي أو «فوق دستوري» بعبارة الإسلاميين المصريين.

وفي مقابل عبادة «الإسلام»، دين الإسلاميين الجديد، يتميز فكر الإسلاميين بغياب علم الكلام، أعني التفكير بالله والعمل على إعادة تصوره في عالم تغير

إلى هذا الحد. الله الذي يذكره المسلمون والإسلاميون كلما تكلموا تقريباً لم يعد موضوع تفكير. فكأننا حيال صيغة إسلامية لموت الله. لكن لعل هذا صار مفهوماً: فالمعبود الآن هو «الإسلام»، وليس الله.

«أصالة» ضد الأصالة

لا يسائل الإسلاميون شروط ظهورهم في زوال الإسلام كدنيا. هنا فائض من اليقين يحول دون النظر في النفس والتفكير في ظهورها وتغيرها، التمييز بين أوجهها المختلفة وتبين تصدعاتها والتعدد في داخلها. لا يعترف الإسلاميون لأنفسهم بأبوة لغير إسلام معصوم كما تقدم، وهذا الإسلام قديم لكن «صالح لكل زمان ومكان».

والحال أن استيلاد الذات من الإسلام- الأب يحرم الإسلاميين من وعي فاعليتهم التركيبية بالذات، إبداعيتهم المحققة. يحول بينهم وبين إدراك أنهم «بدعة» أصيلة، تفكير تسليمي منعدم الأصالة لا يفكر في ذاته. والمفارقة أن هذا التفكير المنعدم الأصالة لا يرضى بغير الأصالة نسباً.

والحال أن ما كان يمكن أن يكسر دائرة التديين، أو الأسلمة الخارجية لما هو غير إسلامي، هو الاضطلاع بتغير الشرط الإسلامي في إطار تغير العالم، والانخراط في الدفاع عن العدالة إلى جانب الغير في عالم تتوفر فيه وتتكاثر ضروب التمييز والاضطهاد والشر. أول أصالة التفكير الإسلامي هي قبول الإسلاميين أنهم بدعة حديثة، وبالعكس، ستبقى الأصالة ممتنعة طالما أنكر الإسلاميون بدعتهم.

قانون ضد المساواة

ثم فضلاً عن غياب الله ووعي الذات، تغيب أسئلة العدالة والقيم الأخلاقية عن تفكير الإسلاميين، وذلك عبر حضورها بالذات. أعني أنها تغيب بفعل تقرير غير إشكالي لمطابقة النفس مع العدالة والأخلاق، والاسترجاع الحرفي لما قيل سابقاً بوصفه كاملاً لا يقبل الزيادة. في هذا الشأن، كما في غيره، العثور على الحقيقة هو العقبة الأقوى في وجه البحث عنها، وافتراض الكمال في النفس هو ما يحول دون تجاوز النقص. ولا يظهر بأوضح صورة مدى انعدام فائدة هذا المنهج وتعارضه مع العدالة إلا حين تطابق الشريعة بالقانون. إذْ ما دمنا نتكلم على قانون عام، وعلى أن الشريعة هي القانون العام في دولة المسلمين السيدة، فكيف لا تطرح نفسها قضايا المساواة بين الجنسين أو بين المسلمين وغير المسلمين أو بين المسلمين أنفسهم في الحقوق والواجبات؟

تديين الدولة الذي يشكل فكر الإسلاميين وكيانهم يحجب عنهم أن مدركات دولة وقانون وعام تعمل في حقل تثور فيه من كل بد قضايا المساواة والتمييز، وتُفهم فيه العدالة كمساواة، وليس باعتبارها «إنزال الناس منازلهم». أما بالدلالة الاجتماعية الأخلاقية الروحية التي يعطيها حلاق للشريعة، فتبدو الفوارق أقل بروزاً بفعل مرونة هذه الشريعة وعينيتها، أعني ارتباطها بالحالات الفردية، وليس بقاعدة مقررة ولا بنظام من السوابق، وتوافقها مع العرف وعوائد الناس في بيئاتهم المخصوصة المحدودة الاختلاط، ثم بفعل التطابق بين «العلم» (الدين) والعالم، أي عدم وجود علم آخر وعالم آخر، كان من شأنها ربما إثارة مقارنات ومفاضلات حول مستويات العدالة المتاحة. في الشريعة،

أو بالأحرى في عالم الشريعة بالمعنى الذي قصده حلاق، اللامساواة ليست لا عدالة بل اختلاف وتباين، أما في عالم الدولة الحديثة فاللامساواة هي أسوأ أشكال العدالة. وما يضفي صفات التعسف والجنوح على سياسات الإسلاميين هو أنهم يجعلون من الشريعة قانوناً للتطبيق الشامل في عالم يمتنع الانعزال فيه، ويوفر عدالات أخرى ومُثُلًا أخرى، وينكرون المساواة في الوقت نفسه. هذا يعني تقنيناً للتمييز، يؤسس لنظام عبودي على ما شهدنا فعلاً على يدي داعش.

ليست المشكلة في أن الدواعش متوحشون، بل في أنهم يصدرون مثل الإسلاميين كلهم عن الشريعة المقننة والدين المدول المعبود، وعن مزايدة لا تفكر، عمرها يقترب من جيلين، بأن «الإسلام» هو الحل الصالح اليوم وكل يوم، هنا وفي كل مكان. والواقع أن الشريعة، حتى لو قصرت على الأحكام، لا تمنح نفسها للتقنين بيسر، وهو ما يفتح باباً للاعتباط والاستنساب واللاعدالة الجذرية[٨]. ولعل المنبع الانفعالي لغياب تفكير متجدد في قضايا العدالة والمساواة، والضمير، هو ما تشغله المظلومية من حيز مركزي في تصور الإسلاميين لأنفسهم. نحن مظلومون، إذاً نحن عادلون! نحن ضحايا، إذاً لا يمكن أن نكون معتدين! هذا باطل كل البطلان. فالعدل شيء إيجابي نفعله نحن، وليس شيئاً سلبياً يترتب على ما فُعِل بنا، ونكون عادلين إن قاومنا الظلم، ما يقع منه على غيرنا قبل حتى ما يقع منه علينا، وليس إن لحق بنا الظلم مهما يكن فادحاً.

---

(٨) انظر كمثال عن العشوائية المطلقة مقالة محمد الخطيب التي تروي تفاصيل تجربة سجين عند داعش: في معتقل داعش: حياة جديدة بعد الموت.
https://www.aljumhuriya.net

شرع ضد الشعب

عماد الدنيا الحديثة، لدينا ولدى غيرنا، هو الدولة. إنها العام السياسي، «الجمهورية»، الذي لا يقابله في كل بلد إلا الجمهور كله. كل ما هو غير الجمهور، أو الشعب كله، خاص، بما في ذلك الدين. ما حدث في مجالنا هو أننا فقدنا عالم الإسلام الذي كان فيه ديناً-دنيا (علم-عالم)، ولم نكسب الدولة، فبقي عالمنا بلا عماد.

لا يخطئ سيد قطب كثيراً حين يتكلم على «جاهلية»، عالم بلا علم، بخصوص دولة زمانه (والعالم كله)، لكنه يخطئ، ثم «يُحرج» و«يُعسِّر»، بالمعنى القرآني للكلمتين الأخيرتين، حين يعتقد أن العلم القديم يصلح للعالم الجديد. ما يسبغ طابعاً من التعنت على دعاوي الإسلاميين، ما يجعلها سنداً للجاهلية وليس للعالِمية، هو التناقض الكبير بين اعتقادهم الذاتي بصلاحية علمهم الكلية، و«لكل زمان ومكان» فوق ذلك، وبين عالم واسع مفتوح معقد، لا يستغني عن تجديد علمه.

الميل إلى العنف التدميري، العدمي، الجانح، مرتبط بإرادة تثبيت العالم كيلا يُراجَع علمه القديم، بدل تعديل العلم وإصلاحه من أجل أن يكون دليلاً مساعداً في عالم متغير.

وغياب العماد مضاعف في مجالنا لأن دولنا المعاصرة سجلت تراجعاً لعمومية الدولة أو جمهوريتها منذ سبعينيات القرن العشرين، وصلت إلى خصخصة متطرفة في سورية. وبتسارع فقد الجمهور أي ركائز عامة، وزال الشعب كحامل للدولة، وجنح الصراع الاجتماعي لأن يكون نزاعاً بين

خواص على امتلاك الدولة المنزوعة الوطنية والعمومية. الإسلاميون الذين يصدرون عن أن «السيادة للشرع وليست للشعب»[٩] يشكلون استمراراً للدولة المخصخصة التي يسودها فرد أو أسرة أو حزب. اعتراضهم على الملكية الخاصة للدولة يطال مَن يكون المالك، وليس على مبدأ الخصخصة نفسه. هذا ظهر بوضوح لا مزيد عليه في سياق تحطم الثورة السورية، حيث تصرفت مجموعات إسلامية متنوعة في مناطق سيطرتها كأصحاب إقطاعيات خاصة، ترسي حكماً نخبوياً تمييزياً بفظاظة، ضد النساء وغير المسلمين السُنّيين، ومعهم «عوام المسلمين» (عموم المسلمين في ظل حكم داعش، بعد المجاهدين من «المهاجرين» الوافدين و«الأنصار» الموالين من أهل البلد). وفي هذا ما يضيف ميداناً رابعاً إلى ميادين غفلة الذاتية الإسلامية المعاصرة، ميدان الدولة العامة أو الجمهورية، إلى جانب ميادين الله ووعي الذات والضمير. وهو ما يقود إلى وجوب الربط بين تأميم الدولة أو نزع خصخصتها وبين فرص خصخصة الدين. خصخصة الدين هي أحد تصورات العلمنة التي ينتقدها خوسيه كازانوفا[١٠]. في سورية وغيرها، فقدت العلمانية العابدة للدولة كرامتها بأن لم تعترض على الدولة المخصخصة بينما هي تدعو إلى خصخصة الدين. وتفقد الإسلامية كرامتها بإرادتها تغيير ملكية الدولة-الأداة لمصلحتها هي، وليس تغيير الدولة-

---

(٩) كتاب الوكيل ومفتي الذي تقدم ذكره، السيادة وثبات الأحكام، ص ٣٢.

(١٠) كتابه المهم: الأديان العامة في العالم الحديث (المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٥). استعاد أطروحاته في بحث منشور في كتاب «إعادة النظر في العلمانية»، من تحرير كريغ كالهون ومارك يورغينزماير وجوناثان فان أنتوربن، وترجمة الدكتور شكري مجاهد. الشبكة العربية للأبحاث، ٢٠١٨.

الأداة ذاتها لتصير «جمهورية»، أو التفكير في ما بعد الدولة من أشكال حكم غير استبعادية وغير خانقة[١١].

الطوائف: ذوات ضد الحرية

يتضمن مفهوم الذاتية دلالات تحيل إلى الحرية والإبداعية، إلى الفاعلية، إلى المغايرة والمبادرة، ما لا ينطبق على الإسلاميين. الواقع أنهم فاعلون، منظمون، لديهم قضية ومعنى، لكنهم ليسوا أحراراً ولا مبدعين. الأصح تالياً هو الكلام على فاعل إسلامي، وليس ذاتية إسلامية. تكلمت هذه المقدمة على ذاتية إسلامية مع ذلك بغرض إبراز جدة هذا الفاعل، وعلى كونه «بدعة»، وإن يكن غير مبدع. ليس الفاعل الإسلامي حراً، لكنه ليس بقية نافلة من زمن آفل. لذلك أتكلم على الإسلاميين كطائفة أو طوائف: فاعل خاص، غير تحرري، ومفتقر إلى الطاقة الهيمنية التي تمكنه من أن ينتج عاماً، أو يندرج في عام يعمه مع غيره.

ظهور طائفة الإسلاميين المنقسمة هو نتاج زوال الإسلام كعالم وتعثر تشكل عام حديث في المجال الإسلامي. وهو من وجه آخر إنشاء لدين جديد، هو دولة مُديَّنة، تسمى الإسلام، وتُعبد بهذه الصفة. انقسام هذه الطائفة التي تريد استعادة الإسلام- العالم إلى طوائف يشير إلى فشل المشروع، وإلى أنه ليس هناك غير عالم واحد، يمكن أن يكون الإسلام فيه ديناً، يعمل المؤمنون به من أجل العدالة إلى جانب غيرهم.

---

(١١) ما أدافع عنه، على كل حال، ليس خصخصة الدين أو حصره في النطاقات الخاصة، بل الفصل بينه وبين السيادة، أو الدولة العامة.

الباب الأول

معطيات التكوين

١- المركزيات الإسلامية والتاريخ

يعرض هذا الفصل لما نراه من استعدادات تمركزٍ قوية في الإسلام حول الله والدولة والفصحى والرجل، حول زمن السَلَف ومَواطن الرسالة الأولى، وحول الصوتي السمعي. وهي في تفاعلها ومجموعها تعطي فكرة عن صورة الإسلام أو عالمه الخاص. ينظر الفصل أيضاً في جوانب من تبدّل أحوال هذه المراكز السبعة عبر التاريخ.

الله

وردَ اسم الله ٢٧٠٧ مراتٍ في القرآن، بمعدلٍ يتجاوز ثلاثة في المئة من عدد كلمات الكتاب البالغة ٧٧٩٣٤. هذه النسبة عالية، ولعل نظائرها نادرة في ما نعرف من كتب، مقدسة وغير مقدسة. وهي تصلح مؤشراً على تمركزٍ عالٍ للنص القرآني حول الله. الله هو مصدر النص، على ما يلح النص بالفعل،

وهو مصدر الفاعلية الخاصة المنشئة للإسلام الذي هو «دين الله»، الدين الذي أتى من الله والذي يحتفي بالله، يتعبد له ويرجو رضاه، ويدور حوله. فإذا أدرجت في الحساب صفات الله و«أسماؤه الحسنى» والإحالات عليه، وهي لازماتٌ متكررةٌ في النص القرآني، جاز وصف القرآن بأنه «كتاب الله» بمعنى مباين للمعنى الشائع (الكتاب الذي أنزله الله)، معنى الكتاب الذي يروي قصة الله، رضاه وغضبه، وعده ووعيده، ما يفعل وما يريد.

وما تقوله القصة، باختصار، أن هناك خالقاً قديراً غير مرئي، خلق الأرض والكون والبشر، وأرسل إلى البشر رسلاً، منهم محمد إلى العرب و«الناس»، كي ينضبطوا في سلوكهم بأصول مُحددة، وإنه يعلم كل شيء، وسيحاسب البشر يوم القيامة الذي ينتهي فيه العالم ويُبعث فيها الموتى أجمعين، فمن أطاع وفعل وفقَ الأصول التي قررها الله يُثاب بالجنة ومسرّاتها الدائمة، ومن عصى وتولى يُجزى بالنار وعذابها الأبدي. هذه القصة أبلغها الله بالذات لمحمد، رسوله، عن طريق وسيط أمين، جبريل.

المخاطَبون هم الناس، وليس أي كائنات حيّة أخرى، ولا كائنات خيالية مثل تلك المذكورة في القرآن ذاته، كالجن والشياطين. والإنسان كائن تتعدد أجناسه ولغاته، ولا يكفُّ أفراده وجماعاته عن التغيّر، وقد يُبطن غير ما يُظهر، وقد يضل بعد هدىً أو يهتدي بعد ضلال. الحيوانات والنباتات لا تفعل ذلك، لا تضل ولا تهتدي، لأنها «مبرمجة» على أنظمة تفاعل محددة مع بيئاتها. أفعالها غير «حرة» خلافاً للإنسان، الذي يقوم اليوم بأفعالٍ ما كانت متصورة قبل عقود قليلة. يمكن لذلك أن يعني أن الإنسان كائن تاريخي.

ويبدو أن الكائنات الخيالية أكثر حرية بعد حيال إكراهات الطبيعة، وعلى الرغم من أننا لا نعرف طبيعتها، يبدو أنها مفارقة لعالم الطبيعة الذي يتشاطره الإنسان والحيوان والنبات، والجماد.وبقدر ما إن «كتاب الله» مركزي في الإسلام، ديناً وعالماً، فإن الله، الحر المطلق، الفعّال لما يريد، الذي لا قيود لقوته ولا حدود، هو المركز الأعلى، مركز القوة والمبادرة. وصفات الله الإسلامي معلومة من القرآن ذاته، إنه متعالٍ وقوي وخالق وعالم بكل شيء وعلى كل شيء قدير، ومالك يوم الدين، لكنه أيضاً رحيم وعادل وعَفُوّ. وهو معطٍ كريم، لكن منّان يتوقع مقابلاً لما يعطيه في صورة طاعة تامة، يكافئ عبيده المطيعين بجِنان لا ندرة فيها لمباهج حياتهم في الدنيا ولا قصور فيها لطاقاتهم على التمتع بها، وقد يغفر لمن لا يعبدونه، لكنه شديد العقاب، ولا حقوق لديه للإنسان بما هو إنسان.

وقبل كل شيء، الله واحد. لا آلهة أخرى غيره، ولا دين آخر له غير الإسلام. آلهة العرب قبل الإسلام هُزِمت وحطمت، والتبليغات السابقة عن الله التي يقرر الإسلام أنها تبليغات مشكوك في صحتها، تعاني من التحريف في أقل تقدير. وعبر عمليات الإقصاء هذه، وعمليات استيعاب (اندراج في التراث الإبراهيمي)، صار الله مسلماً. هذه مفارقة. فأسلمة الله تعني تقييده، والله مطلق لا قيد له أو عليه. هذه قضية أساسية في أي فلسفة إسلامية جديدة، تمسّ الحاجة إليها اليوم.

وبقدر ما كان الله، في القرآن بالذات، واحداً متعالياً، غير مرئي وغير قابل للتمثيل، فقد كان التركيز على الراوي المُوْحى إليه، محمد، سبيلاً إلى امتلاك

التجربة الدينية. هذا لا يقتصر على فكرة «الذات المحمدية» عند المتصوفة، والموالد والأذكار التي تدور حول شخص الرسول، بل يتعداها إلى مفهوم السُّنة النبوية كما سنرى، حيث محمد هو المركز.

الدولة

في حياة الرسول ذاته تحوَّل الإسلام، الدين الذي كان لا يزال الله ينزله في واقعة خارقة للاتصال بين السماء والأرض، إلى قوة سياسية مؤثرة. كان رسول الله، محمد بن عبد الله، هو الشخصية الرئيسية في الدين، وفي القوة السياسة الناشئة.

تلقي النبي العربي الوحي في مكة، حيث كان يعيش بين قومه، وحيث أوذي وكُذِّب وعُزِلَ وهُزِئَ به وحُرِّض عليه. وبعد ١٣ عاماً من الدعوة في مكة، جرى خلالها إرساء الأساس العقدي للدين الجديد، وتكونت خلالها جماعة محدودة من المؤمنين، رحل النبي إلى المدينة، وهناك اتسعت الجماعة، لكن اتساعها لم يتولد عن «انشراح الصدور» للدعوة فقط، وإنما شمل «تأليف القلوب»، أي السياسة. القرآن الذي كان ينزل تباعاً سَجَّلَ هذه التحولات، ومنها ظهور ضرب من الكيان السياسي الإسلامي والتشريع له، والصراعات التي خاضها هذا الكيان مع العرب المعادين للرسالة والرسول، ومع اليهود. والمسألة العويصة التي يثيرها نزول الوحي من عالم الغيب الذي لا تاريخ له ولا تغيّر فيه إلى عالم تاريخي متغير، لها حلٌّ إيماني من صنف ما قاله ترتوليان في تاريخ المسيحية: أُؤمن، لأنه محال! لكن الفلسفة هنا أيضاً احتياج مُلِحّ.

ومع موت النبي وانقطاع الوحي، خلفه كيان سياسي لم تكن له هوية

واضحة، أُطلق عليه اسم الخلافة، نسبة إلى من خلفوا الرسول في موقعه السياسي بعد رحيله. وبعد عقود قليلة مضطربة من تاريخ هذا الكيان، منها حرب إخضاع في الجزيرة العربية، وحروب فتح خارجية امتزجت فيها السيطرة السياسية، والاستيلاء على أراض وموارد كبيرة، بالدعوة الدينية وبالحماسة الدينية، ثم حرب أهلية إسلامية، انتقل مركز الخلافة جغرافياً إلى الشام، وأخذ محتواها يتشكل على نسق الإمبراطوريتين اللتين توسع المسلمون على حسابهما، البيزنطية والفارسية: دولة تجبي وتتوسع وتسيطر، وتُقِرُّ الجماعات على أوضاعها عموماً، وتقمع التمردات المحتملة، وتستمد شرعيتها من بعد ديني لا يمكن تجاهله ولا وجه للتقليل من شأنه.

شغلت الدولة الإمبراطورية (تسيطر على أقوام وشعوب وجماعات دينية متنوعة، وتمتد على أراض شاسعة) السلاليّة (على رأسها «خلفاء» من بيت واحد) المركز الإسلامي، وتجسد فيها استمرار ميراثه، كما عملت على إعادة تعريفه بصورة تجعل منها الوصية الشرعية عليه.

كان الإسلام قد ظهر كدعوة واجهت صعوبات كبيرة في مكة، ثم شكل ضرباً من دولة إثرَ هجرة محمد إلى يثرب، لكن «الحديث»، وهو متن نصي ثانٍ اعتبر مؤسساً للإسلام، جُمِعَ في القرن الثاني الهجري وبعده، في إطار إمبراطوري، تخترقه صراعات متنوعة، أعنفها صراعات بين المسلمين أنفسهم. الحديث والسيَر هي قصة محمد أو كتاب محمد بالمعنى الذي يكون فيه القرآن كتاب الله الذي يروي قصته، وهما (السيَر والحديث) المرويات التي تتكلم على مؤسس الإسلام كدين، وعلى قائد الأمة المسلمة.

بعد عقود قليلة من وفاة الرجل كانت تقوم إمبراطورية متوسعة حكمها أصحابه وتابِعوهم، وسيُرى بمفعول راجع أن كل هذا الملك الشاسع يدين إلى سلسلة وقائع خارقة، متصلة برجل توفي في بيت طيني في يثرب قبل عقود. وسرعان ما تحول جمعُ مرويات عنه، وروايةُ سيرته ونسبةُ قدرات استثنائية إليه، إلى صناعةٍ مزدهرة في مجتمع لم يكن أمّياً تماماً، لكن كان يصعب وصفه بمجتمع متعلم متحضر مستقر.

الدين

ميَّزتُ في مكان آخر(١٢) بين ثلاث شخصيات أو أوجه لشخصية نبي الإسلام: محمد الإلهي وكلامه اسمه القرآن، الذي يروي قصة الله وحياً، ومحمد القائد السياسي والعسكري لجماعة المسلمين الناشئة، ومحمد اليومي، الرجل الكهل المتزوج، الذي يأكل ويشرب ويتجول بين الناس ويحب النساء والطيب و... الصلاة، وله أصدقاء وأعداء وحُسّاد. هذه الأوجه الثلاث مترابطة، والتمييز بينها فعل تحليل وتجريد. وبينها، كان الوجه الإلهي هو الأبرز في عين المعاصرين، وإليه يومئ تعريف محمد لنفسه (رسول الله)؛ يتلوه ويقوم عليه وجه قائد الجماعة الذي تعرض للاضطهاد والعداء، ثم واجه أعداء متنوعين وانتصر عليهم، وهو ما تهتم به كتب المغازي بخاصة؛ وفي المقام الأخير الرجل الذي يعيش بين أناس يشبهونه مثلما يعيشون هم،

(١٢) كتابي: أساطير الآخِرين، نقد الإسلام المعاصر ونقد نقده، بيروت، ٢٠١٢، الفصل المعنون: تحليل «دين محمد»، نظرات في أصول الدين والأمة والدولة في الإسلام، ص ٥١-٧٢.

ويتكلم في شؤون مشتركة، ويحظى بالطاعة عموماً (لكن يُواجَه بالتذمر، وحتى بالكيد أحياناً)، و«الحديث» هو سِجِّلُ هذا الوجه الثالث.

يُفيد هذا التمييز لفهم عدم تدوين «الحديث»، لا في حياة النبي ولا في حياة أصحابه، ويُرجِّح صحة مرويات تقول إنه نهى عن حفظ كلامه الشخصي، خشية أن يختلط كلاماه، الإلهي واليومي، وهو الذي واجه تشكيكاً متواصلاً في صدقه. كان حفظ القرآن ذاته عملية غير ميسورة، كما يمكن أن نقدر، ويعرض لها ما يعرض للذاكرة البشرية من سهو وغلط ونسيان وتحريف. وما كان للانشغال بتأمين أفضل حفظ ممكن للوحي أن يترك مجالاً لحفظ شيء آخر بأية درجة من الموثوقية.

في القرآن يحضر البعد الأول، الله، ويحضر محمد حضوراً متنحياً كرسول ومبلغ للوحي، مع جوانب من تاريخه كقائد سياسي وعسكري، وكرجل في بيئة اجتماعية بعينها. الله هو الفاعل، الرسول مبلغ ومأمور، منصور، لكنه بشريٌّ فانٍ. في «الحديث»، في المقابل، الرسول هو المتكلم وهو المبادر والفاعل. حضوره هنا سائد.

هناك فرق كبير بين تدوين القرآن (قصة الله) وتدوين الحديث وكتابة السيَر (قصة محمد). غير التأخر الزمني لعقود بل أجيال، كتبت السيَر والأحاديث في إطار إمبراطوري مختلط، بعد أن كان قد توفي كل أصحاب النبي وكل التابعين وتابعي التابعين. البخاري ولد بعد نحو قرنين من هجرة الرسول، وبدأ بجمع الحديث بعد أن كان قد انقضى نحو قرنين على وفاة نبي الإسلام، أي نحو ثمانية أجيال (الجيل ٢٥ عاماً) من رحيل

النبي. ومسلم ولد بعد البخاري بـ ١٢ عاماً، ومصنفو «الصحاح» الباقون ولدوا بعدهما. وجامعو الحديث هؤلاء، وغيرهم، ليسوا في أكثريتهم عرباً، وهم تجولوا، لجمع الحديث، في أرجاء الإمبراطورية. هذه الواقعة عظيمة الأهمية في دلالتها على إيمان أغراب من مناطق نائية بدعوة النبي العربي، وتكرسهم لجمع الكلام المنسوب إليه، لكن محصول ما جمعوه يبقى مفتوحاً لتشكك الذهن المتفكر والناقد. القرآن، في المقابل، جُمِعَ وثبت نصه في إطار عربي محض، في يثرب، وبعد نحو جيل واحد من وفاة الرسول، وبينما كان كثُرٌ من صحابته أحياء (موت العديد من «الحُفّاظ» كان دافعاً مباشراً إلى «جمع القرآن»). فكأننا، بخصوص الحديث، نروي اليوم شيئاً جرى عام ١٨٥٠ أو قبله، ومن دون استناد إلى وثائق غير «صدور الرجال». هذا يسوغ تشككاً واسعاً في صحة معظم هذه المرويّات، بخاصة بعد فناء الجيل الأول، والتحارب الإسلامي العنيف والمتعدد المستويات.

وغير البعد الزمني، كانت هناك طلبات متعارضة في الإطار الإمبراطوري، وانتشرت أحاديث من كل نوع لتسويغها، في بيئات يبدو أنها كانت تتداول على نطاق واسع أحاديث عن العربي الذي كان وراء كل ذلك الملك والاختلاط والاصطخاب، وأحاديث له أو منسوبة إليه. ومن المحتمل أن جمع الحديث كان في جانب منه جهداً لمقاومة التقوُّل على الرسول، وضبط هذه الفوضى عبر «الصحاح»، وإن يكن مُحَفّزاً في جانب آخر بتعظيم المؤسس، النبي الذي أنزل الله إليه وحياً محفوظاً، وإليه ينتسب الجميع من وراء وفوق تخاصمهم، والذي سبق ظهوره انقسامات وصراعات جماعة المسلمين المحتدمة وقتها، القرن الثالث الهجري.

وعلى كل حال، ليس ثمة أمر أدلَّ على تأثير التنازع على مضامين المرويات من اختلاف المرويات الشيعية عن السُّنية، علماً أن المجموعتين كانتا تتشكلان وقت جمع الحديث، وأن الجمع كان أحد وجوه عمليات تشكلهما، إلى جانب وجوه سياسية وعسكرية وفكرية أخرى. ولا يبعد أن مرويات عملية أو «علمية» نُسِبت لمحمد في إطار حمى التدوين وازدهار صناعة الحديث.

بطّن جمعَ الحديثِ افتراضٌ أساسي في تصور التاريخ، يقوم على استمرارية طبيعية، لا تردد فيها ولا تقطّع، بين دعوة النبي والإمبراطورية، أو أن هذه كانت نتاجاً طبيعياً لتلك، ولعلها تحقق لـ «وراثة الأرض» المذكورة في القرآن. هذا الافتراض لا يمكن أن يكون مقبولاً من وجهة نظر تاريخية نقدية. ومحمد الحديث، الذي جرت رواية قصته وتركيبه بعد رحيله بأجيال، هو وليد الإمبراطورية، وإن قامت الإيديولوجية الموجهة لعملية جمع الحديث على العكس، أقصد على أن الإمبراطورية مولود طبيعي لدعوة القرشي اليتيم.

أُعيد صنع الإسلام في ظل الإمبراطورية، بالصراع ضدها وبالتوافق معها، لكن في كل حال في شروطها السياسة والاجتماعية والفكرية. بل نجازف بالقول إن الصنع الثاني للإسلام، عبر جمع الحديث وتكوُّن «السُّنة»، كانت توجِّهه نوازع ضبط الدولة ومقاومتها. كان الإسلام عند وفاة محمد بن عبد الله هو القرآن أساساً، وبعد قرنين كان هو القرآن والسُّنة التي قرر الشافعي (١٥٠-٢٠٤ هـ) أنها موحى بها، واستمر هذا «الوحي» قرناً إضافياً على الأقل بعد الشافعي، عبر عملية جمع الأحاديث.

وفَّر مفهوم السُّنة سنداً لمقاومة سلطات إستبدادية كما يُظهِرُ مثال أحمد بن حنبل الذي ولد عام ١٥٤ هجري، قبل البخاري بثلاثة عقود، و«امتُحِنَ» في قضية «خلق القرآن» عام ٢١٨ هجري. وعبر السُّنة سيتشكل استمرار للإسلام مغاير للإستمرار الذي مثلته الدولة، وهو إن لم يكن دوماً مواجهاً لها، فإن تمايزه عنها ظاهر في كل حال. السُّنة ستبدأ في هذا الوقت، القرنين الثالث والرابع الهجريين، تعني الجماعة التي تماهت مع «السُّنة النبوية» وتشكلت هويتها حولها في سياق مزدوج: صراع سُنّي شيعي، أخذ شكلاً متفجراً في ظل السلالة البويهية التي سيطرت على الخلافة العباسية وبغداد في القرن الرابع الهجري، وصراع مع الدولة ذاتها على من له الكلمة في شأن الدين، أو التنازع بين سلطة الدين ودين السلطة.

الدولة في الحقيقة كانت استمراراً للحرب، أي لدور الرسول كقائد عسكري، وهو دور استولت عليه العصبية الأقوى، الأموية، بعد وفاة الرسول بثلاثة عقود، ثم تحالفٌ متنوعٌ، يعيد الاعتبار لأسرة الرسول عبر عمه العباس، لكن من مدخل العصبية، وليس من مدخل الحديث والسُّنة التي ستأخذ بالتشكل بعد ظهور دولة العباسيين.

وبينما يقتضي الأمر تفحصاً مدققاً أوسع للسجل التاريخي، يبدو أن ظهور السُّنة مثّل جهداً لضبط الدولة وتقريبها من جماعة المؤمنين، أو لتكوّن الكيان السياسي الديني للمسلمين المؤمنين، لأولئك الذي يُعلون من معتقدهم الديني فوق أي شيء آخر، «كنيستهم». مفهوم السُّنة يدل على جملة قواعد لا تتبدل منسوبة إلى الرسول، ثم إلى جماعة بشرية منضبطة بهذه

القواعد، وهو ما يسوغ التكلم على كنيسة إسلامية، متميزة مبدئياً، وفي الغالب واقعياً أيضاً، عن الدولة. كان المسيح هو الكلمة، أو تَجسُّد الكلمة الإلهية، والكنيسة هي وريث التجسد وتَحقُّقه المؤسسي والروحي. في الإسلام «الكلمة»... كلمة، والإلهي نصٌ وليس إنساناً أو «ابن الإنسان»، وكنيسةُ المسلمين، إن جاز التعبير، هي كلماتٌ تُعلِّقُ على النص وتكمله، وتتكون كسُنّة. السُّنة هي دين المسلمين، كنيستهم. وإذ تعني السُّنة القواعد والجماعة المتماهية معها، وليس الدلالة الاصطلاحية المعلومة اليوم، فإنه يمكن التكلم أيضاً على سُنّة شيعية[١٣]. لكن في السُّنة الشيعية حضور أكبر لعلي بن أبي طالب، وللأئمة من سلالته، وليس للنبي وحده. السُّنة الشيعية ليست «سُنّة النبي»، وإن سوغت نفسها بمرويات منسوبة إليه.

في المقابل، كانت الدولة تاريخياً أقرب إلى استمرار الإمبراطوريات الكبرى، ليس لتلك التي هزمها المسلمون قبل أجيال قليلة وقتها فقط، وإنما كذلك لتلك الأقدم في بلاد ما بين النهرين، التي ظهر تصور الله في إطارها. هناك جدلية طويلة الأمد بين دين (أو كنيسة) مسلمين وبين دولة «كونية» (بين قصة النبي وقصة الله، بين السُّنة والإمبراطورية)، وهذه الجدلية متموجة، تصعد وتنكفىء عبر القرون إلى اليوم.

ومثلما أن مركزية الله يحد منها بصورةٍ ما مفهوم السُّنة، فإن السُّنة ككنيسة إسلامية تحد من مركزية الدولة. وما يستحق أن يُستبقى في البال ويُفكَّر فيه ملياً هو أن في قلب المركزيتين توتراً، ولعله يصلح مدخلاً لتجديد النظر في التفكير

(١٣) التعبير من عبد الله العروي، في «السُّنة والإصلاح»، ٢٠٠٨.

الديني والسياسي الإسلامي (إلى جانب ما سبقت الإشارة إليه من مفارقة تصور الله المسلم، ومن تنزل الثابت اللاتاريخي إلى عالم التغير والتاريخ).

السُّنة

بعد مركزية الله في قصة يرويها النبي، وسيشغل الراوي موقعاً متصاعداً في الرواية يتكرس عبر مفهوم السُّنة، ثمة مركزية إسلامية أخرى للدولة، وهناك ذاتٌ اجتماعية وعقدية، «السُّنة»، تنازع الدولة وتُحوِّرها، وتتغيران معاً عبر ذلك. الدولة العباسية لم تولد دولة سُنّية، لقد صارت دولة سُنّية بعد ظهور «السُّنة». حدث هذا وقت كانت العقيدة الشيعية تظهر كسُنّة مضادة، تحاول بدورها التحكم بالدولة أو ضبطها. القرابة بين العباسيين والطالبيين كانت عنصر خصم من السُّنة الشيعية وليست عنصر دعم، وإدارة الاستئثار بالسلطة في مواجهة نسل علي بن أبي طالب دفعت بالعباسيين في اتجاه السُّنة السُّنية التي ستصبح السُّنة بأل العهد، على حساب السُّنة الشيعية التي خسرت معركة السلطة.

هل يتمايز الدين (السُّنة) عن الدولة؟ في مسار التاريخ يتمايزان جيداً، حكام الدول بعد زمن «الخلفاء الراشدين» ليسوا هم المشتغلين بالدين وفي خدمته، والمشتغلون بالدين وفي خدمته لم يكونوا حكاماً وقادة سياسيين وعسكريين. التمايز في الأصل النبوي محدود. كان محمد هو نبي الإسلام (علاقته بالله مباشرة) وهو قائد المسلمين (يقود الجماعة التي هو مؤسسها ورئيسها وقائدها العسكري). وبفعل إشغاله موقع التقاطع بين السماء والتاريخ، كانت إمكانية

تعديل السماوي متاحة في كل وقت وفق مقتضيات التاريخي، فتأخذ في اعتبارها واقع البشر الدنيوي المتبدل.

في أزمنة لاحقة، وبخاصة في القرن العاشر وما بعد، تدهوت السلطة الإمبراطورية وظهرت دول متعددة، ذات مضمون سُنّي أكبر (وإن تكن سُنّة شيعية أو متفرعة منها في حالات: الحمدانيون، ثم الفاطميون). تمازج السُّنة والسلطة أفقد السُّنة جذورها الإعتراضية، وفي مسعى المشتغلين بالسُّنة لضبط الدولة إسلامياً كانوا ينضبطون بها إلى درجة تشريع «إمارة الاستيلاء». الواقعة تقول إنه لم تكن للإمارة من غاية غير ذاتها، ودوامها الخاص، وإن الإطار السياسي للتفكير الديني أثّر بقوة على محتوى هذا التفكير وطوّعه. وخلال هذه الوقت لم تستطع الدولة أن تكون واحدة إلا لزمن قصير، وإن ظلت وحدتها المثال الذي لا يحيل إلى غيره الفقهاء. الواحد مركزي في المتخيل الإسلامي، ضداً على الجزء وعلى الكثرة.

تعدد الدول الواقعي عنى تشظي المركز. وهذا بعد أن كان تشكل السُّنة، وإسلام قطاعات متسعة من السكان، قد أتاح للإسلام العيش خارج الدولة، في المجتمع. حين كان المسلمون أقلية في مجتمعات «الشرق الأوسط»، ولعلهم كانوا كذلك لقرون ربما امتدت حتى الثاني عشر الميلادي، كان الإسلام أشدَّ احتياجاً إلى الدولة. استغنى عنها بعد ذلك على نطاق واسع، وعاش في غيابها. الواقع أنه استغنى بخصوص أكثرية السكان عن «الكنيسة» أيضاً، أي عن السُّنة والفقه المنظم، لكن ليس بطبيعة الحال عن شكل مخفف جداً من الكنيسة، عبادات وعوائد وأعمال ظلت مرعية في السلوك عبر القرون،

ومن وراء الدول والفقهاء، الدولة والسُّنة والقائمين عليهما. ومهما بدا هذا الواقع البديهي غريباً في عيون كثيرين اليوم، فقد كان الإسلام... ديناً، عقيدة حيّة ونظاماً أخلاقياً لمؤمنين في مناطق شاسعة في آسيا وأفريقيا طوال معظم تاريخه. هذا هو الأساس الصلب للتفكير في العلمانية في العالم الإسلامي.

ما لا يعيش من دون دولة هو الإسلام الإمبراطوري، أو الإسلام كإمبراطورية، كتطلع للسيطرة ينتمي إلى صنف السيطرات الإمبريالية المعاصرة. الإسلام كدين للمسلمين يعيش جيداً من دون إمبراطورية، ومن دون دولة. وما كان قد أتاح للإسلام هذه الحياة المستقلة، وما يمكن أن يتيحها في كل وقت، هو مكونه الإيماني والأخلاقي القوي، المتصل باطمئنان القلوب لذكر الله، وبالتقوى والبرّ والإحسان وعمل الخير والصالحات من الأعمال، وبالصلاة والزكاة. وهو البعد الذي استثمر فيه المتصوفة و«أهل القلوب»، مقابل الفقهاء و«أهل الحروف».

الدين والدولة

نشأت «الحضارة الإسلامية» من تفاعل الدين كما تشكل بكتاب الله (القرآن) وبـ «كتاب محمد» (أحاديث رسول الله) التي جُمعت في إطار إمبراطوري، مع هذا الإطار الإمبراطوري نفسه. كان هذا الإطار قد تولد عن الأنشطة الحربية للمسلمين من دون أن يتشكل إلا على نحو سطحي جداً بدينهم. وهو لن يتشكل بدين المسلمين إلا بعد أن تشكل دين المسلمين بالتفاعل معه، في عملية صراعية، آلت عبر القرون إلى

ظهور «السُّنة». هذه العملية اقترنت تاريخياً (وليس سببياً) بتمزق الإطار الإسلامي إلى دول وسلطنات عديدة.

في العصر الحديث انبعثت جدلية الدين أو السُّنة والدولة من جديد، أو «كنيسة المسلمين» والدولة الكونية. أعني بهذه الأخيرة إطار حكم موروث، خبرناه في الزمن الإمبراطوري الإسلامي قبل نهاية الألف الميلادي الأول وتكونت «السُّنة» في ظله، وخبرناه في الأزمنة المعاصرة في دولنا القائمة اليوم، المستعارة من متاح عالمي، مفروض جزئياً، لكنه في كل حال ظلَّ أقرب إلى قوة غريبة، قوة لذاتها وليست قوة لنا. كانت الدولة في كل مثال معروف تقريباً، قوةً علينا، من دون أن يعني ذلك أن أعداءً مغرضين هم من يسخرونها لذلك. يتصل الأمر بمحصلة راهنة للصراعات الاجتماعية والسياسية والفكرية، لم تتمخض عن تطوير «كاتالوغ» أو قواعد لاستخدام الدولة، «سُنّة» لها. ظلت قوة بلا قواعد ولا سُنّة، ولا دين، تؤذي الضعفاء وتستكين للأقوياء. ولعلنا اليوم في قلب صراع، أُفضّل تصوره كصراع من أجل أن يكون للدولة «دين» أو «شريعة»، أعني دستوراً وقيماً موجهة وضوابط ذاتية، وليس بين الدين والدولة. وخلافاً لما يفضّل الإسلاميون، فإن القرآن لا يمكن أن يكون دستورا للدولة، أو الإسلام ديناً لها. ما نحصل عليه من ذلك هو دولة مطلقة تعسفية، كافرة وفاجرة ولا ذمام لها، والتاريخ مُحكِّم.

كان من شأن انضباط الدولة بـ «دين» ذاتي يحول دون أن تبقى تركزاً للعنف لا هدف له غير بقائه الخاص، أن يُخمد تلهف الدينيين عليها، وربما يحفزهم على معالجة مشكلات مجالهم، في صورة تساعد المسلمين المؤمنين

على حياة أفضل في عالمهم وزمنهم. وقد لا يكون هذا أنسب سياق للكلام على العلمانية، لكن تصورها كفصل سلبي للدين عن الدولة، دون انشغالٍ بتكوين الدولة وبتطويرها وظائفَ تربوية وقانونية وأخلاقية، أي عقيدة وضميراً ذاتياً لها كدولة، هو ما يفسر أكثر من غيره ركاكة العلمانية العربية وفقرها الفكري والقيمي، وسلبيتها: تريدُ أن تفصل بين شيئين، لكنها لا تفكر بماذا يتصل أي منهما، وبماذا يتصل المحكومون. علمانيتنا لا تفكر بحقوق السكان وحرياتهم السياسية وأوضاعهم الثقافية والروحية. وكي نصوغ الأمر بصيغة صادمة، فإن الفصل بين الدين والدولة متعذر، بل غير مرغوب، ما لم تطور الدولة أبعاداً روحية وأخلاقية ذاتية لنفسها. علمانيونا يغفلون عن هذا الواقع التاريخي الكبير المتمثل في ظهور الدولة الأمة الحديثة، التي تقوم بأدوار اجتماعية وتربوية وقانونية وأخلاقية وإقتصادية. في المقابل، يبدو أن من شأن تراجع الدولة الأمة عن وظائف عامة، اجتماعية وإقتصادية وتعليمية وخدمية، أن يفضي إلى صعود الدين[١٤].

العربية الفصحى

لغة الحضارة الإسلامية هي العربية، طبعاً. وقد أخذت تتشكل وتتقعّد في القرن الثاني الإسلامي. مركزية اللغة العربية الفصحى في الإسلام الدين، وفي الإسلام الدولة، وفي الحضارة الإسلامية، تَرِثُ بصورة ما المركزية الإلهية ومركزية الدولة. الله هو المتكلم الفصيح بإطلاق، وكلامه في القرآن مرجع في

(١٤) انظر مثلًا: ترجمة خالد خليل لمقال يارون كوهين تسيمح، الحمد لله، تبارك الله، لماذا رجعنا إلى الدين؟ https://www.aljumhuriya.net/35766

فصيح اللغة ونحوها وصرفها، وهو طبعاً دولة العالم أو حاكمه السيد الذي لا شريك له في سيادته. والدولة هي المتكلم البليغ، وفي كنفها يتعين أن يتقعّد الكلام ويكون واحداً، مشتركاً. والفصحى هي «دولة» الكلام، صاحبة السلطة فيه، وهي اللغة الإلهية، وبصورة ما، «إلهة» اللغات، وبها دون غيرها يتكلم أهل الجنة. وهي واحدة تعريفاً، خلافاً للعاميات الكثيرة. ومثلما الإسلام هو الوحي الفصيح في مواجهة أديان الآلهة المتعددة وأديانه السابقة «العامية»، تواجه الفصحى العاميات المحكية من جهة، وهذه معامل للخطأ مبدئياً ودوماً، ثم من جهة ثانية اللغات الأخرى التي سادتها العربية في عصر الإسلام الذهبي دونما صعوبة كبيرة على ما يبدو.

القصد أن هناك ضرباً من التمركز اللغوي في الإسلام يستنسخ بنية مركزية الله ومركزية الدولة. وبرغم الانتشار العالمي للإسلام فقد ظلت لغته عربيةً إلى اليوم. في صلاته وفي نجواه مع ربه، كل مسلمٍ عربيٌ، وإن يكن أكثر المسلمين اليوم غير عرب. وعربية الإسلام هي، بطبيعة الحال، «عربية فصحى»، لغة صارت «أجنبية» بين أكثر العرب، قبل استعادتها الحديثة في الثلث الأخير من القرن التاسع عشر.

والعربية المطلقة أو المتعالية هي، اليوم، لغة الأجهزة الإسلامية في وظائفها الدينية بصورة خاصة. وأعني بها عربية أصلية، مُنكِرةً للتاريخ، بوصفه مبدأ لـ«اللحن» و«العجمة»، والتباعد عن الأصل. وتقترن الأصولية الدينية في مجالنا بضرب لا يقل صلابة من الأصولية اللغوية، التي تنظر حتى إلى الفصحى الميسرة، المعاصرة بالذات، كضرب من المروق عن الأصل الصحيح.

وبقدر ما أن الإسلام دين كتاب، أو أن الإلهي فيه هو نص لغوي، القرآن، فإن هذا سيمنح للمكتوب أفضلية ورجحاناً كبيرين على المحكي والشفهي. ولعل في ذلك ما كان حافزاً إضافياً لتدوين الحديث الذي ظل، مع ذلك، لا يُعتدُّ به في تشكيل العربية الفصحى (لأنه لم ينقل بحرفه حسب اللغويين الأوائل). الفصحى لغة مكتوبة ومحفوظة، ولغة كتابة أساساً. لغة ثبات واستمرار وميراث جمعي، خلافا للمحكية التي هي لغة ما هو متغير وفردي وأرضي.

والفصحى، خلافاً لإيديولوجيا ضمنية سائدة، ليست مرحلة من مراحل العربية، جرى الابتعاد عنها بفعل أثر الزمن المخرب وفقاً لمتخيل أصولي راسخ، بل هي مستوى من مستوياتها البنيوية، الموجودة في كل وقت، وإن تفاوتت مساحة وجودها. كانت هناك محكيّاتٌ طوال الوقت، حتى في زمن القرآن، لكن اللغة التي اعتُرِفَ أنها فصحى وعامة هي اللغة التي جرى تقعيدها كلغة للكتابة في عصر التدوين، استناداً إلى القرآن و«الشعر الجاهلي». وبهذا المعنى، الفصحى هي دولة الكلام.

وليس القرآن مكتوباً بالعربية الفصحى، بل اللغة الفصحى نتاج القرآن. وهي، تالياً، نتاج سياسي من حيث أن لغة قريش هي التي صارت الفصحى، ومن حيث أن هذه اللغة هي التي تعممت عبر الانتشار العالمي للإسلام، ومن حيث حاجة الدولة إلى لغة تَخَاطُبٍ عامة يفهمها الجميع.

ومركزية الفصحى ذاتها تاريخية بالرغم من أن الإيديولوجيا المضمنة في مفهوم الفصاحة تنفي التاريخ، مثلما هو الحال في كل نزعة أصولية. كانت الفصحى ضيقة النطاق جداً بعد الزمن التأسيسي، عصر التدوين الذي هو زمن «الوحي»

بها إن جاز التعبير. أعني أنه الزمن الذي صُنِعت فيه الفصحى، ووضعت معايير الصحة الخاصة بها. جرى الاستناد إلى نصوص سابقة للوحي اللغوي الأمين، بخاصة كتاب الله الموحى، و«الشعر الجاهلي»، وهو ما روّج خرافة الفصحى كأصل و«العامية» كانحراف عن الأصل. وفي زمن القرآن بالذات هناك كلام منسوب إلى النبي عن أكثر من قراءة مشروعة له، تُحيل في ما يبدو إلى عربيات أو «أحرف» غير متطابقة. الفصحى، مرة أخرى، نتاج شغل على اللغة، ليس مبرأً من وقائع السياسة والسلطة وعلاقات القوة.

وثنائية الفصحى والعامية مفعمة بالسياسة، كما هو ظاهر. فالعامية لغة العامة، وهي «كافرة» من وجهة نظر الأصل اللغوي الصحيح. لكن الفصحى لم تكن لغة الخاصة بالمعنى الاجتماعي للكلمة، بل كانت لغة اللغويين في عملهم، ثم لغة أهل الدين. اللغويون صنعوا اللغة وأصولها الصحيحة، الدينيون امتثلوا لها، وهي أصلاً انضبطت بالمتن القرآني. أما العامة فتكلموا عاميات متنوعة.

وبما هما مستويان من الممارسة اللغوية، والعلاقة بينهما ليست علاقة أصل ثابت مقدس بتحريف تاريخي، فإن العلاقة بين الفصحى الواحدة والعاميات ليست علاقة صراع واستبعاد حتماً إلا من زاوية نظر الأصولية اللغوية، إنها علاقة تنوع مجالات وميادين عمل وحياة.

الرجل

كان رأس الدول الإسلامية المتعددة ذكراً على الدوام. وليس في القرآن أو غيره من النصوص الإسلامية ما يتصل بجنس الله، لكن يُحال إليه في القرآن

دوماً بضمائر تذكير. وفي المجتمع يشغل المركز الرجل، الذكر، وفي الأسرة الرجل الأب. الأب هو رب الأسرة، وهو الحاكم الآمر الناهي فيها، وهو مصدر المعرفة والكلام الصحيح. وهو مثل الحاكم راعٍ ومسؤول عن رعيته، من نساء وأطفال، وعبيد إن كان غنياً. ومثلما الحاكم، هو حتماً رجل بالغ، فإن الرجل في أسرته حاكم. ومثل الحاكم والله، الرجل واحد، فيها المرأة متعددة، كزوجات شرعيات أو كمملوكات. قضية الاستعباد لم تطوَ من تاريخنا، إن هي طويت في أي تاريخ. وداعش اليوم تبشر بعودتها، وتعيدها، ومعها أيضاً السبايا والاستعباد الجنسي. ويبدو أن طيّ هذه القضايا مرتبط بإعادة هيكلة واسعة للمركزيات الإسلامية، وبعمل اجتماعي وسياسي وفكري وأخلاقي جذري، يعمل على إزالة الاستعباد في الأعيان وتجريمه في الأذهان. لا حاجة إلى القول إن البطريركية الإسلامية مزامنةٌ لتعمم عالمي للبطريركية في كل إطار تاريخي معروف، لكن هذا لا ينفي تفاوت ما عرفنا في المجال الإسلامي من أشكال للبطريركية ودرجاتها، تبدو من الأشد نفياً للمرأة في العالم.

للأمر صلة محتملة بكلٍ من الواحد، والحرب. هناك جدال ممكن حول شكل الصلة، لكن يبدو الواحد أكثر توافقاً مع الذكورية والأبوية، ومع الحرب.

ويبدو هذا «الإشراط المضاعف»، الواحد والحرب معاً، أقوى تثبيتاً لمركزي الذكر والأب، أي البطريركية أو بصيغة عربية أفضل: الشيخية، حيث يضاف إلى الذكر والأب، السن المتقدمة. وبفعل مركزيته الاجتماعية وأولويته الوجودية، الرجل الواحد هو من يقرر العدالة بين نسائه، ومن يحتمل أن يخاف

من ألّا يعدل بينهن، هو الرجل نفسه. لهذا الواقع التمييزي مستندات مقدسة في القرآن بالذات.

في واقع حياة المسلمين قلما طابقت الحال هذه الصورة. في الحياة الأسرية، حازت نساء دوراً أكبر مما يظهر، لكن في الفضاء العام ظل مكانهن ضيقاً ومحدوداً. وفي التاريخ أيضاً. ليس هناك تاريخ للنساء في الإسلام. الرجل ظل الرأس والوجه، السياسي والفقيه. هذا واقع يتعرض لتحدٍ مرغوبٍ وواجبٍ اليوم. وقد تكون الأصولية الإسلامية في أشكالها المجنونة بخاصة، داعش والسلفية الجهادية، محفزةً بنازع رد النساء على أعقابهن، إلى النطاق الخاص. تلك الأصولية المتوحشة ذكورية بإفراط، وتصدر عن خبرة إذلال سياسي وحضاري، لعلها تُرى كانتهاك جمعي للذكورة المسلمة وتأنيث لها.

بنية مشتركة

ليست العلاقة محتومة بين هذه المركزيات، مركزية الله والدولة والفصحى والرجل، ولا هي علاقة تَولُّد. لكن لها بنية مشتركة تقوم على المركزية والواحدية والسلطة، وإن لم تخلُ من توترات وقوى تباعد.

دخل الإسلام التاريخ بقوة بينما هو بالكاد تشكل كدين، فكان أن تشكل كدين في ظل أطر سلطة إمبراطورية قامت باسمه في وقت باكر جداً إثر انبثاقه. ومثل غيرها تأسست إمبراطورية المسلمين بفعل الحرب والفتح، وهي أنشطة ذكورية جداً. وإن كان صحيحاً أن الدين لم يستسلم للدولة، وحصل أن قاومها مراراً، وتبنين في شكل سُنّة/ سُنّن متمايزاً عنها، إلا أن

الاحتكاكات والمقاومات جرت في كنف دولة/ دول تنتسب إليه بصورة ما. والفصحى تقعدت في إطار الدولة، وبارتباط بالنص التأسيسي المقدس.

ولم يُنشئ الإسلام مركزية الرجل، لكنها ترسخت عبر نصوص قرآنية، إباحة تعدد الزوجات من دون تعدد الأزواج، ومبدأ القوامة، وثبتتها وقائع الحرب الباكرة.

وبمجموعها، وبتوتراتها، تعطي هذه المركزيات الأربع، معززة بمركزية الصوتي السمعي والمركزيتين الزمانية والمكانية اللتين سيجري الكلام عليهما للتو، عالم الإسلام أو «الحضارة الإسلامية» طابعها الخاص المميز.

الإسلام ككل متشكل بالتاريخ مثل جميع العقائد الدينية وغير الدينية، ينبغي القول. فإذا أعطينا استثناء للقرآن من حيث أنه يتمتع بتاريخية خاصة به، تاريخية مؤسِّسة أو تأسيسية، تاريخية «النبأ العظيم»، وليس التاريخية العادية، المؤسَّسة، فإن «السُّنة» والدولة، والعربية المعيارية، أظهرُ اندراجاً في التاريخ، ولا تُفهم من دون الإحالة عليه، وإن تكن اكتسبت القداسة بدرجات متفاوتة. هذا والقرآن ذاته قلما يُقرأ باستقلال عن التفاسير والسيَر والاستثمار الفقهي والكلام و«علوم» الناسخ والمنسوخ، وكلها أخذت بالظهور متأخرة عن القرآن قرناً وأكثر.

أما من وجهة نظر التاريخ العام، وليس تاريخ الإسلام حصراً، فلا تحوز الرسالة تاريخية جذرية خاصة بها. هناك رسائل سبقت، ورسالة النبي العربي ذاتها تندرج بصورة واعية في ميراث إبراهيمي كان مألوفاً للعرب في حينه.

مهبط الوحي

فوق أن العلاقة بينها غير محتومة ولا تَولُّدية، ليست هذه المركزيات الأربع، الله والدولة واللغة الفصحى والرجل، هي الوحيدة في عالم الإسلام. ويمكن أن تضاف إليها مركزية مكانية تتمثل في مكة ثم المدينة، وإليهما يحجُّ في الزمن المعاصر ملايين المسلمين كل عام في موسم فريضة الحج وخارجه (العمرة)، بما يُثبت هذه المركزية فلا تبقى في إطار الارتباط الوجداني. في وقت الرسالة كانت الجزيرة العربية طرفية قياساً إلى المراكز الحضارية في العالم القديم، البيزنطية والفارسية، والأبعد في الهند والصين وروما، وهي عادت كذلك بعد وقت غير بعيد من الفتوح الإسلامية، وإن بقيت المركز الجغرافي الروحي. المراكز السياسية انحازت إلى المراكز الحضرية الأقدم، المتنوعة بشرياً والنشطة تجارياً، بعيداً عن جزيرة العرب القاحلة.

التمركز الجغرافي مميز لكل الأديان الكبرى، لكن المركزية الجغرافية الإسلامية اقترنت في عصرنا الحالي بالدولة السعودية، المنتج الأكبر للبترول في العالم، المحكومة من أسرة فاحشة الثراء، عظيمة الفساد ومعدومة الكفاءة، وتابعة للنظام الأمني الأميركي والغربي. وهذه من الوقائع المهمة تاريخياً، والمذلة نفسياً وسياسياً: المركز الإسلامي مكانياً ليس غير مركزي سياسياً فقط، وإنما هو طرفيٌ وتابعٌ لنظام للسيادة والسياسة، له مركزياته الخاصة، ومركزه الجغرافي في أميركا. وهذا النظام ليس غير إسلامي فقط، وإنما هو يعرض عناصر عداء متكثّرة للمسلمين ودينهم.

اغتراب الأديان المكاني أو انزياحها عبر تاريخها عن مركزها الجغرافي المقدس واقعة مألوفة: لنفكر بالأقرب، باليهودية والمسيحية. إلا أن الانزياح الإسلامي يأخذ شكل فقدانٍ للسيادة الروحية، إن جاز التعبير، وليس تحطيماً للمركز كما حصل لليهودية في أزمنة النفي والسبي، وبما يشبه وقوع القدس بيد المسلمين في خصوص المسيحية (وإن يكن حدث ذلك بعد انزياح المسيحية نحو مراكز سياسية نشطة، القسطنطينية وروما، فلم تعد القدس تشغل غير موقع رمزي في مراكزها).

في حالة الإسلام، تقع الدولة السعودية بين السيطرة على مهود الإسلام الأولى و«خدمة الحرمين الشريفين»، واعتناق صورة صارمة وضيقة من إسلام سُنّي، حنبلي، وهابي، سلفي، متشدد ومغلق. كان يمكن لهذا التناقض الكبير بين منبع الإسلام العام وسيطرة بالغة الضيق والخصوصية، أن يظهر أكبر بعدُ لولا الريع النفطي الذي أسهم بقدر كبير في تطبيع الديانة السعودية وتعميمها (بتشجيع أميركي بين ستينيات القرن العشرين وثمانينياته).

ويمزج الشكل الإسلامي الراهن للاعتراض على فقدان السيادة الروحية بين ذاكرة حروب الإستقلال الوطني ومتخيل الجهاد الإسلامي. الظاهرة السلفية الجهادية هي نتاج هذا المزج. وهي تقوم على ما يشبه منعكساً شرطياً إسلامياً نوعياً إن جاز التعبير، أعني ما يثيره المساس المُتَصَوَّر بالكرامة من تخيل المواجهة بالعنف والنزوع إلى العنف انتقاماً، ما لا يترك مجالاً لتصور ردود أخرى يمكن أن تكون أنجع في بعضٍ من الحالات أو الظروف، كالسياسة والفكر والفن، والتنظيم الاجتماعي والسياسي.

«خير القرون»

ثم إن هناك مركزية زمانية تحيل إلى العهد النبوي، ثم خلفائه الراشدين وصحابته وتابعيهم، مركزية القرن الأول الذي يُنسَبُ للرسول القول إنه خير القرون. هنا أيضاً ليس هناك ما هو خاص بالإسلام، لكن تطورت لدينا مركزية زمانية مضاعفة لتلك الحقبة، إن جاز التعبير، تتكون حولها اليوم طائفة إسلامية خاصة، الطائفة السلفية. ما يميز هذه الطائفة ليس الانشداد النفسي والوجداني نحو حقبة التأسيس، بل درجة عالية من التمثّل الحرفي لما يفترض أنها طرق العيش والكلام والزي والعمل في تلك الحقبة، مستخلصة من «الحديث» (مع توسع عصبي في قبول «الحديث»)، ومن الفقه. ثم إنه يميزُ الطائفيةَ السلفيةَ العملُ على فرضه كنموذج مُعرِّفٍ للإسلام ومُلزِمٍ للمسلمين، وهو ما يمتنع دون عنف منظم وشامل. يتعلق الأمر هنا بعبادة مكتملة الأركان للماضي، تتجاوز النزعة الماضوية القوية والمتأصلة في التفكير الإسلامي.

هذه المركزية الزمنية، مثل المركزية المكانية، استفادت من شروط تاريخية عارضة، تتمثل كما جرت الإشارة فوق في ظهور دولة مركزية (وإن تكن تابعة) ومال ريعي وفير في قلب جزيرة العرب، لا تحمي امتيازها وتبعيتها بغير إضفاء القداسة الدينية عليها، وحولت حقبة التأسيس الإسلامية ومهود الإسلام الأولى من نِصاب جغرافية الروح وتاريخها، إن جاز التعبير، إلى نِصاب مادي حرفي، إلى صنم. أعني أن الأمر لا يتعلق بانشداد القلوب إلى رعيل مؤسس مُكرّم، بل ضرب من إلغاء الزمن والعودة بالقوة، عند

القدرة، إلى ماض زائل مادياً، ولا يبقى بعد موت من عاشوه إلا بتحوله إلى ذكرى، إلى معنى وروح. ليس هذا حال الإسلامية الحديثة المتعنتة. فالكليشه القائلة إن الإسلام صالح لكل زمان (ومكان) لا تعني غير إلغاء الزمان (والمكان)، وبما أن هذا ممتنع، يجري فرضه بالقوة عند القدرة. لكن هذا لا يدل على إيمان بالدين ولا تكريم لحقبة التأسيس ولا احترام للمؤمنين. إنه فقط نرجسية ورفض للخروج من النفس والتعرف على الغير، أي بالفعل مقاومة للنضج.

عبر مركزية الماضي يبدو الإسلام ديناً من الماضي، يحارب الحاضر ويخشى المستقبل. ولعله لو كان لنا حاضر ومستقبل حقاً، ولولا أننا نعيش في «الأبد»، محرومين من إنتاج الزمن وامتلاكه، لكان الإسلام المتمركز حول الماضي في وضع أضعف، ولاضطر إلى أن يُعصرن نفسه بصور مختلفة، يجلب نفسه إلى العصر كما حدث لأديان أخرى.

الصوتي- السمعي

الإسلام ديانة صوت وسمع أكثر من غيرها من الأديان، متمركز حول حاسة السمع التي تتعامل مع الظواهر الصوتية، مع دور محدود للبصر. في تجربة الرسول حضور للمرئي («أفتُمارونَه على ما يرى»؟ سورة النجم) لكنه لم يُصوّر في أي وقت. والملاك الذي «دنا فتدلى» في مشهد محفز للتخيل والرسم لم يرسم أو يمثل بصور أخرى، ولا كذلك صور الجنة والنار المتخيلة. التقليد الإسلامي ينهى عن التمثيل الفني لعالم الغيب والمقدس. وفي هذا ارتباط بالتقاليد اليهودية

الناهية عن التصوير، وحيث الله يُسمع ولا يُرى مثل يهوه. عبر التجسد المسيحية ديانة عين، وبخاصة الكاثوليكية والأرثوذكسية. البروتسانتية أقرب إلى اليهودية والإسلام في هذا الشأن، فيما تبدو البوذية أقرب إلى المسيحية غير البروتستنتية. في الإسلام الله لا يُرى، والمبلِّغ عنه لا يُري المؤمنين ما لم يرَ.

مركزية الصوتي- السمعي ظاهرة في دوالّ إسلامية أساسية: اسم القرآن بالذات، وهو كلام يقرأ، يُتلى كذلك ويُنصت له؛ ثم الأذان، وهو أصوات دالة ترسلها أفواه وتسمعها آذان، تدعو المسلمين للصلاة (٥٠ كلمة، تتكرر كلمة الله فيها ١١ مرة، ومحمد مرتين)؛ ثم الحديث، وهو كلام منسوب إلى الرسول يفترض أنه نقل ضمن سلسلة رواة سمعه لاحقهم عن السابق؛ وكذلك أفعال مثل الصلاة (وهي جهرية أو صائتة وسرية أو صامتة، وفقاً لمعيار صوتي) والدعاء. في القرآن يتقدم السمع على البصر أو الأبصار في كل مرة وردا معاً. وتتجاوز دلالة هذا التقدم غير المتوقع أن القرأن نص يُقرأ ويُسمع إلى كون الخطاب منقول عن سلطة آذنة في الأساس والمنشأ، وأنه يندرج في الأساس والمنشأ في تراث إبراهيمي منطوق مسموع، منقول من ماض سابق على الرسالة.

مركزية الصوتي- السمعي وثيقة الصلة بمركزية الماضي. فما يُسمع يجري تعقبه إلى متكلم أول عبر رواة ثقاة: النبي الأمين في حالة الوحي الإلهي الذي كان يأتي أحياناً في شكل «صلصلة الجرس»، وسلسلة الرواة في ما يخص الحديث. ومنذ أن يسمع ويُدوّن، يجري تثبيته في صورة لا تتغير. الفصحى هي الوسيط بقدر ما هي نتاج عملية تثبيت ما قاله المتكلمان الأولان: الله ورسوله. وحين لا تكون الأولوية دوماً للنقل على العقل، فإن

النقل يبقى ركيزة التأهيل الديني، والعين في كل حال لا تلعب دوراً مُهمّاً في التأهيل. من أجل الدين وحده، يكاد «يستوي الأعمى والبصير»، لكن لا يستوي بحال الأصم والسميع. والطريف أن هناك مفسرين و«علماء» مسلمين تحزبوا لتقدم السمع على البصر، وعملوا على البرهنة عليه. فالسمع «وسيلة إلى استكمال العقل بالمعارف التي تُتَلَقف من أصحابها، وفي مقدمة تلك العلوم الوحي»، و«بالسمع تنال سعادة الدنيا والآخرة [لأن] السعادة بأجمعها في طاعة الرسل والإيمان بما جاؤوا به»[١٥]. تقترن هذه المركزية بتمثيل صوتي للعالم، مُقَلَّص هو ذاته إلى الأصوات المنطوقة، الكلام. حين يقال إن الثقافة العربية ثقافة كلمة، هذا يحيل إلى الفعل المفقر المديد لهذه المركزية الصوتية السمعية المديدة.

يقترن السمع بالسلطة والطاعة. السلطة تتكلم وتأمر، فتُسمع وتُطاع. المتكلم واحد، سواء كان صاحب السلطة أو خطيب الجامع أو الرجل في البيت، والمستمعون المطيعون كثر، والعلم يُنقل بالتواتر، فيُسمع ويُحفظ. معيار الحقيقة هو السمع، وما يُسمع هو أصوات، كلمات، خطاب، وما يقوله الخطاب هو النداء أو الأمر أو الوعظ أو الزجر. والسماع في مثل هذه الحالات جمعي، وينطوي على علاقة سلطة. ثم لما كان ما نسمعه كلاماً، فلا بد من شخصين على الأقل، فالسمع علاقة اجتماعية أيضاً. البصر في المقابل فعل فردي، نحن نرى حين نكون بمفردنا أو مع غيرنا، أما سماع الكلام فممتنع حين نكون بمفردنا (في المجتمعات ما قبل الحديثة كلها، أي قبل تكنولوجيا تسجيل الأصوات).

---

(١٥) انظر مقالة من إعداد عادل الصعدي: الإعجاز العلمي في تقدم السمع على البصر:
http://www.jameataleman.org/main/articles.aspx?article_no=1178.

ويندر أن نرى الشيء نفسه حتى حين نكون في صحبة ونتفرج على مشهد. العين أكثر فردية، فيما الأذن اجتماعية أكثر. ولعل العين أنثوية من حيث أنها حاسة التفاصيل والألوان والأفقي والحاضر، فيما الأذن ذكورية بوصفها حاسة السلطة والعمودي والماضي، في سياقاتنا خصوصاً.

الصوتي- السمعي كمساحة تقاطع بين علاقة اجتماعية تقوم على تبادل الكلام والإصغاء، وكعلاقة سلطة تقوم على السمع والطاعة، هو مساحة توتر وعدم تمايز في الوقت نفسه. في سياقات سلطوية تُضمر العلاقة الاجتماعية وتوضع تحت رقابة السلطة السياسية الدينية، وفي سياقات غير سلطوية، كالتدين الشعبي، وكأوجه متعددة للأخوّة الدينية، يظهر الإسلام كرابطة اجتماعية قوية، وهو ما كان موضع ملاحظة أكثر تواتراً قبل صعود الإسلامية في العقود الأربعة الماضية. الإسلامية تقوم على السمع والنقل في المعرفة، وعلى الطاعة في السياسة، أي على أرجحية الصوتي- السمعي كعلاقة سلطة عمودية عليه كعلاقة اجتماعية أفقية، وعلى حق غير متكافئ في الكلام والإصغاء، يشغل أولو العلم مواقع امتيازية فيه: يتكلمون أكثر ويسمعون أقل. وهذا ينطبق بخاصة على التيار الأكثر سمعية ونقلية، السلفية.

وفي المحصلة، السمع هو دولة الحواس، ويديرها حزب واحد: حزب السمع. السمع بعد ذلك هو الحاسة الفصيحة وغيرها عامي، الحاسة الإلهية وغيرها بشري.

ولعله يتصل بقوة الصوتي- السمعي وضعف النظر أو البصري- المرئي ضعف التأمل الذاتي، تفحص النفس والعين التي تنظر إلى الداخل. فإذا كان الضمير

عين الصديق وقد صارت عيناً داخلية[١٦]، فإن شكل الضمير الذي ترعاه المنظمات الإسلامية القائمة على السمع والطاعة (السلفية بخاصة هنا أيضاً) هو بالأحرى الأذن الداخلية، التي تسمع صوت المتكلم المأذون، العالِم والناطق بالحق. الضمير هنا أذن تسمع صوتاً من الخارج وليس عيناً تنظر إلى الداخل.

والخارج المتكلم هو الله أو السلطان أو الرجل، يسمعه ويطيعه العباد والمحكومون والمرأة والصغار. وهنا تحضر أيضاً مركزية الفصحى بوصفها وعاء الكلام الجدير بأن يُحفظ ويستظهر. وموقع الحفظ في التعليم الإسلامي، ومنه حفظ القرآن عن ظهر قلب، يتصل بدور السمع. الحافظة سمعية. الذاكرة أوسع، تشارك فيها الحواس الأساسية: البصر والسمع واللمس.

ويبدو حجاب النساء، وبخاصة في صورة النقاب، بمثابة إغماض للعين أو احتراس من «خائنة الأعين» بحسب التعبير القرآني، لكن يجري تحميل عبئه للنساء. إذ ليس المقصود أن لا تَرى النساء بل ألّا يُرَيْن: تنقل «الطماشة» (الغمّامة) من أعين الرجال إلى أجساد النساء. في الحجاب لقاء بين مركزية الرجل وهامشية العين، من محصلاتها أن مشايخ الإسلاميين الأحرص على إخراج النساء من حقل الرؤية بالنقاب، طوروا قيافة للرجل من أمثالهم، الشعر الطويل واللحية المعفاة والشارب المحفوف، مما هو الأجدر، بخاصة مع تقدم أولئك المشايخ بالعمر، بأن يُستر بنقاب صفيق. ومع أن «الأذن تعشق قبل العين أحياناً» في قول بشار بن برد، فإن العين هي التي تعشق غالباً. موقع

(١٦) ينظر للكاتب: الضمير الخارجي: في المظلومية وأصول الشر السياسي، متاح هنا: https://www.aljumhuriya.net/ar/38443

الصوتي- السمعي المتقدم في التعاليم الإسلامية وضآلة مساحة الحب فيها متكاملان، وإن لم تكن بينهما علاقة سببية بالضرورة.

ويتصل بذلك أيضاً الموقع المتواضع للحس الجمالي. الموسيقى جميلٌ سمعي، لكن أكثر الجميل عيني، يخاطب العين المشاهدة (الجمال الطبيعي والبشري) أو المتملّية (الجمال الفني) أو المتابعة (فنون الأداء والأنشطة الرياضية). الموسيقى على كل حال لا يكاد يعترف بها في الإسلام الفصيح. مركزية الصوتي- السمعي تقتصر على الأصوات المنطوقة.

قد نفكر في زينة المساجد وفي الزخرفة كمقاومات للنهي عن تمثيل الحي، تخاطب العين. في التزيين بالكلمات، آيات من القرآن أو عبارات دينية، تسوية بين نزعة السمع التوسعية وحاجة العين للجمال: تُخاطَب العين بالكلمات المنقوشة. السمعيون الأشد سمعية، السلفيون، يعترضون حتى على زينة المساجد. هنا العين أداة، لا تلزم إلا لتجنب الأذى. وهنا في الحقيقة نحن في عالم أجرد، بل قبيح. نساؤه لا يُرين، رجاله يستحسن ألا يُروا، والجمال فيه يعتبر فتنة. لا موسيقى فيه ولا فنون بعد ذلك. والكلام هنا سلطة والسمع طاعة. البصر ضعيف في الإسلام ككل، أما السلفية فهي ديانة عمياء من دون ريب.

هناك تغيرات في زمننا فرضها تبدل الأزمنة، نعيش في دفق من الصور نشارك في إنتاجه، لكن من دون إعادة نظر في مركزية السمع وهامشية البصر. مجتمعات اليوم بصرية، مجتمعات مشاهد ومشاهدة، وألوان، بينما لا يزال الدين سمعياً، وبالأبيض والأسود حيث هو يخاطب البصر: رايات المجاهدين، حجاب النساء، الكتابة الدينية. داعش التي حطمت تمثالاً

لهارون الرشيد في الرقة وجبهة النصرة التي قطعت رأس تمثال أبي العلاء المعري في مسقط رأسه معرة النعمان، يُذكّران بأن حظر التمثيل الفني لا يزال فاعلاً ومؤثراً، وهذا مرة أخرى عند التيار الإسلامي الأقوى اعتماداً على الصوت والسمع: السلفي، أي حيث مركزية الماضي في أشد سلطتها، وحيث الدالّ الفصيح الفحل، وحيث السلطة كلياً للرجل. لكن لم تسمع أصوات اعتراض تقول ما هو بديهي اليوم من أن تمثال الرشيد أو المعري لم يكونا صنمين، بل عملين فنيين واستذكاراً لتاريخ منقضٍ.

التاريخ

تاريخ الإسلام هو في أبرز وجوهه تاريخ إضعاف المركزيّات أو كسرها وتلطيفها، على نحو يبحث عن سند في الأصل الإسلامي ويعثر عليه. الإسلام دين المسلمين الذين كانوا قلّة في إمبراطوريتهم، لكنهم صاروا الأكثرية على مدار القرون. تقرَّبَ الناس من الله المتعالي وقرَّبوه إليهم بالمساجد والقبور والأولياء والشفعاء، وحتى بالصور، وبالتعبد والصلاة والدعاء طبعاً. عاشوا طوال معظم تاريخ الإسلام بعيداً عن الدولة أو خارجها. كان الإسلام ممكناً بلا دولة طوال معظم تاريخه. وحيث كانت هذه موجودة، كانت في الغالب تكتفي من رعاياها بدفع الخراج أو الجزية. كانت الدول تتكاثر على كل حال بعد قرنين من التوسع والإمبراطورية (لم يكد يتوقف التوسع، حتى بدأت النزعات النابذة، المولدة لدول مستقلة). وكان التعاقب السريع نسبياً للدول في البلد نفسه، مُفاقِماً لاستبدادها من وجه، لكنه حدَّ من رسوخه وثقله من وجه آخر. مجتمعات المسلمين في عمومها عاشت بما

يتراوح بين قليل من الدولة وغياب الدولة. وهو ما انعكس على اللغة وعلى الدين ذاته.

اللغة المعيارية، الفصحى، تراجعت لمصلحة محكيات متنوعة، وانحسر متكلموها بين مَن لم تكن لغتهم الأم، وصارت الفصحى لهجة مهنية خاصة، لا ينطق بها أهل المهنة ذاتهم، رجال الدين، خارج ممارستهم الدينية، قبل أن يعاد إحياؤها في القرن التاسع عشر، في سياق مغاير جداً.

وبنظرة عامة، تاريخ الإسلام هو تاريخ تحوله من دين من فوق إلى دين من تحت، أو بعبارة أخرى هو تحوله من دين الفاتحين إلى دين العامة، يتملكونه ويتفاوضون مع إلزاماته، يكيِّفونها ويتكيفون معها. وبموجب هذا التحول توسع هامش مبادرة المؤمن، وتحولت السُّنة إلى نِصاب الروح والرمز و«الثقافة». وبموازة ظهور هذا الدين العامي، إن جاز التعبير، الضعيف التقنين، وقع تحول لغوي لا مركزي، المبادرة فيه للمتكلم، وتحولت الفصحى إلى لغة العبادة والشعائر. واستعادت العين بعضاً من كرامتها المهدورة. في الإسلام الشعبي البصر يتقدم على السمع، والصوتي السمعي هو علاقة اجتماعية وليس «سمعاً وطاعة» أو علاقة سلطة. وهو كذلك تاريخ انتزاع النساء مقادير من السلطة، وفرض أنفسهن على نطاق الأسرة والنطاقات الخاصة، لكن ليس في النطاقات العامة. فضلاً عن خروج واسع النطاق من الحجاب، بخاصة في الأرياف، بعيداً عن السلطة و«العلماء».

ومن الظواهر التاريخية المميزة في هذا الشأن هو أن السُّنة المقننة التي ظهرت في أكناف الدول، وإن في جدال معها ومنازعة، تراجعت في غياب الدول أو

تدهورها. العلاقة بين «الكنيسة» والدولة في الإطار الإسلامي ليست علاقة محكومة بمحصلة صفرية، بحيث يتوافق المزيد من الدولة مع القليل من السُّنة المنظمة، أو العكس، بل هي علاقة تناسب طردي: مزيد من الدولة يتوافق مع مزيد من السُّنة، والقليل من الدولة مع غياب السُّنة المنظمة والكنيسة، أو الإسلام الفصيح. وفي كل حال ظل الدين المقعّد، برجاله وقواعده وسلطته الخاصة، محصوراً في نطاق المراكز الحضرية، وليس بحال في البلدات والأرياف والبوادي. وبهذا المعنى هناك إسلامان على الأقل: إسلام عامي في المواقع الأبعد عن المدن والسلطة، وإسلام فصيح أو عالِم حيث هناك مدينة وجهاز حكم.

الأصولية و«نفض الغبار»

في وجه آخر من وجوهه، تاريخ الإسلام هو تاريخ «إصلاحـ»ـه و«نفض الغبار» عنه، عبر إعادة المركزية الإلهية ناصعة بدون وسطاء وشفعاء، وعبر محاربة الصوفية، واستعادة السُّنة المقننة فقهياً. وهو تاريخ محاولة توحيد الدولة واستعادة مركزيتها عبر الدين، وهو أيضاً تاريخ استعادة العربية الفصحى ضد المحكيات وضد اللغات الأجنبية، وهو أخيراً تاريخ استعادة سلطة الرجل الأب في الأسرة على حساب المرأة، النساء، والأطفال وغير البالغين، والتابعين. وحماية ذلك كله بالسمع والطاعة، بالنقل. بكلمة: إعادة بناء النظام البطريركي الصوتي- السمعي. ومَن يستثمر في هذا المسعى الإصلاحي المتواتر اليوم هو الأصولية الإسلامية المعاصرة. فهل تكون هذه مجرد حلقة معاصرة من حلقات المسعى الإصلاحي المتكرر؟

ليست كذلك في تقديرنا، لا يحفزها همٌّ إصلاحي اجتماعي أو ديني، بل همٌّ سياسي مهجوس بالسلطة. الأصولية أقرب إلى ردٍّ فعل على القطيعة التي تمثلت بزوال الخلافة في سياق تدهور عالم المسلمين ووقوعه تحت سيطرة المستعمرين الأوروبيين، و«إمبراطورية الغرب» عموماً. تستولي الأصولية الإسلامية المعاصرة على النازع الإصلاحي القديم في سياق مشروع يستمد من الزمن المعاصر، من ظهور الدولة القومية السيدة، محركاته وحوافزه، ومستند إلى المتخيل الإمبراطوري الإسلامي في مواجهة الواقع الإمبراطوري (أو الإمبريالي) الغربي. هذا الشرط المزدوج، الدولة المعاصرة في بلداننا، وهي دولة بلا شرعية ولا مشروع، والسيطرة الإمبريالية الغربية، يكمن وراء الإسلامية المعاصرة، بقدر ما كانت الإمبراطورية وراء ظهور السُّنة والتشكل الثاني للإسلام في القرون الهجرية الثاني والثالث والرابع.

تتمرد هذه الأصولية على تاريخ الإسلام ككل، وتجهد لاستعادة المركزيات الإسلامية معزولة عن التاريخ ومتعالية عليه. أصولية التوحيد الصافي ضد الإسلام العامي والصوفية، أو أي تصور لوسطاء أو شفعاء، وضد الثقافة والفن والجمال، ومن دون علم كلام، فضلاً عن الفلسفة؛ السيادة الإسلامية الموحدة في كيان واحد هو دينٌ ودولة، لكن بدون تفكر جديد في شأن الدين والدولة والسياسة، والتاريخ السياسي الإسلامي؛ ضرب متشدد من الأصولية اللغوية تنطق بفصحى صلبة ومتصلبة، من غير تفكير في اللغة وشغل عليها؛ مجتمع ذكوري بطريركي عازل للنساء صورةً وصوتاً، من غير تفكير متجدد في شأن الرجل والمرأة، والإنسان، والمجتمع؛ سلفية متشددة محارِبة لا تثبت صلاحية معتقدها لكل زمان ومكان إلا

بإلغاء لا يتوقف للزمان، ومركزية مكانية تتطلع إلى مطابقة المراكز الروحية والسياسية للمسلمين، وتتشهى في الوقت نفسه فتحاً إمبراطورياً للعالم.

والأصولية المعاصرة في كل حال لا تنظر في تاريخ الإسلام ذاته من دون بتر معظم هذا التاريخ، ولا تنظر إلى العالم من دون بتر معظم هذا العالم. أصوليتنا في مجملها، وليس السلفية الجهادية المعاصرة وحدها، لا تفكر، وهذا لأنها تسمع أصواتاً من الماضي ولا ترى الحاضر، والبعد الفكري والأخلاقي والروحي في تكوينها ضامر. ولأن التفكير هو ما يميز الإنسان ويرفعه عن المحسوس، وما يتيح له مساءلة نفسه فيُربّي ضميره، وما يعيد بث الروح والمعنى في موروثه وأنظمته المعاصرة، فإن الإسلامية المعاصرة التي لا تفكر تنتج الشر الكثير منهجياً، ولا تنتج خيراً. الشر ينتج عن المسلك التطبيقي الذي يفترض أننا نحوز سلفاً كل الفكر الصحيح، فلا داعي لأن نفكر. لكن بهذا يرتد الفكر الصحيح المزعوم ذاته إلى قواعد وحروف ميتة، ولا ينتج عنها غير الموت. ولعل من جذور هذه الظاهرة أن عمليات التباعد عن المركز التي عرفها تاريخ الإسلام ظلت هامشية في التاريخ العالِم المكتوب وغير معترف بها في الثقافة العالِمة، على نحو ما عممتها الدولة الحديثة في العالم العربي على الأقل. عممت هذه الدولة متخيلات إسلامية مفرطة المركزية (مركزية المجد الحضاري والعسكري في الدولة التي حكمتها نخب قومية عربية، ومركزية «خير القرون» في السعودية والخليج)، وغير تاريخية. كان ذلك من لوازم شرعيتها، لكنه أسس لشرعية نفيها بقدر أكبر لكونها أخفقت في أن تكون شيئاً آخر غير دول عمياء، تقوم على السمع والطاعة، ولا تُري محكوميها إلا ما ترى.

الإسلام الذي سرعان ما تشكل في تاريخ إمبراطوري، فحمل مشكلات فكرية وسياسية خاصة به من هذا التشكل المخصوص، شهد إعادة تشكل واسعة مع ظهور الدولة السعودية والبترول، تشكلٌ لم يُدرَس بصورة كافية بعد. لكن لعلنا لا نخطئ كثيراً بالقول إن الوحي بهذا الإسلام الجديد جاء من تحت الأرض وليس من فوقها، من مكامن الطاقة الأحفورية المظلمة لا من السموات العلا المضيئة. الإسلام المعاصر، في صيغته الجهادية، نتاجُ تلاقي وفرة الريع البترولي مع نقص معنى الدول.

خلخلة

في الختام، عمل هذا الفصل على خلخلة المركزيات الإسلامية، والنظر إلى ما فيها من توترات داخلية كامنة وتخلخل أدخله التاريخ. عمل كذلك على «استغراب» تلك المركزيات والنظر إليها بعين خارجية مندهشة.

والغرض من الخلخلة والاستغراب في كل حال هو... الحرية، أن نخرج على السمع والطاعة، أن نفتح أعيننا، أن نرى ونرى أننا نرى، أن نزيح الحجاب، أن نذهب بعيداً، وأن نخلق أفعالاً جديدة.

٢- في المسألة الإسلامية

مقالات إلى سميرة (٨)

في عالم اليوم مسألة كبيرة، عالمية الأصول والنطاق والآثار، بحيث يتحتم على التفكير فيها أن يكون عالمياً، تفكيراً في العالم، وأن تكون معالجاتها المُحتملة عالمية أيضاً. إنها المسألة الإسلامية. ولهذه المسألة وجهان: أولهما الإسلامية، مجموع التكوينات الدينية السياسية التي نطلق عليها اسم الإسلاميين، والوجه الثاني هو الإسلاموفوبيا، نزعة الاستبعاد حيال ما هو إسلامي، ديناً ومنسوبين إليه وإسلاميين. وستقول هذه المقالة إن أطراف المسألة الإسلامية ليست اثنين، «الإسلام» و«الغرب»، بل أربعة: الإسلاميون ونُظُم الأقلية الحاكمة في بلداننا والقوى الغربية وإسرائيل.

(١)

الإسلامية مذهبٌ مشتق من الإسلام، قام عليه فاعل انشقاقي، حديث ومعاصر، هو الإسلاميون، وهذا بعد أن كان عَرَفَ تاريخُ الإسلام والعالم المسلمين، المؤمنين بدين الإسلام. الإسلامية ظهرت مع تفكك صيغة التراكب الديني السياسي في عالم الإسلام بفعل مركب السيطرة الغربية/ الحداثة. كانت تلك الصيغة ضمنت رجحاناً حاسماً لرمزيات الإسلام السُّني على مستوى السلطة التي كان مضمونها سلطانياً عائلياً، قائماً على الملكية (النازعة إلى التوسّع) والغلبة (المقترنة بالعنف بطبيعة الحال). الإسلامية ظاهرة جمعية أساساً، سياسية دوماً فوق كونها دينية بطبيعة الحال، حديثة جوهرياً، لم يسبق أن ظهرت قبل القرن العشرين، وإن استصلحت لنفسها أصولاً وأسلافاً أقدم، بل وإن طابقت ذاتها مع الإسلام منذ نشوئه. تتمثل الإسلامية في طيف من منظمات إسلامية متنوعة، تُجسد وعي الإسلام بذاته في العالم الحديث والمعاصر، وتعترض اعتراضات متفاوتة الحدّة على العالم الحديث، تبلغ حد القطيعة الكاملة مع تنظيماته، ليس السياسية وحدها بل والثقافية والاجتماعية والحقوقية والجمالية والمعرفية، وربما الحرب الكلية معه.

بحكم «أسباب نزولها» قبل أقل من قرن، في زمن ما بعد تفكك آخر إمبراطوريات المسلمين والاستعمار الأوروبي وظهور الدولة الترابية الحديثة في مجالنا، تنزع الإسلامية إلى أن تُشخّصَ في الغرب المعاصر العدوَّ الديني والسياسي معاً. إنه في آن الصليبية القديمة والمعتدي الاستعماري الحديث. ويضفي تطابق العدو السياسي والديني طابعاً ماهوياً على العدو

الغربي وحالة العداوة معه، ما يجعل الصراع مديداً ومستعصياً، وما يسوّغ الكلام على «مسألة» إسلامية. استناداً إلى سوابق تاريخية معلومة، مثل المسألة اليهودية والمسألة الشرقية، والمسألة الفلسطينية، واليوم المسألة السورية، المسائل أوضاع مديدة معقدة، مولدة للعنف ومقترنة به. يُفاقِم من تعقيد وإزمان المسألة الإسلامية أن طرفيها المباشرين، الإسلاميون والقوى الغربية، يتوهمان النصر في معركة يُنذر خوضها بانحدار عالمي في بربرية قروسطية جديدة، فضلاً عن امتناع النصر فيها.

لن يستطيع الإسلاميون هزيمة الغرب، وأقرب شيء إلى التحقق هو إيذاء الغرب مقابل تدمير واسع في مجتمعات المسلمين. لكن كذلك لا تستطيع القوة الغربية الاستمرار في حروب متنوعة ضد عوالم المسلمين، وهي تتسبب منذ الآن بأذى كبير لنفسها فوق ما تسببت به من أذى رهيب لمجتمعاتنا. ولا يبدو في الأفق ما يشير إلى استعداد للتراجع أو تغيير المسار من أي من طرفي المسألة المباشرين هذين.

تتمرد الإسلامية على نفوذ الغرب العالمي من غير أن تقترح صورة مغايرة للعالم (غير «فتح»ـه من قبل الإسلاميين). فلا هي تستطيع الخروج من عالم واحد يمكن له أن يكون مكسباً للجميع، ويمتنع الخروج منه إلا كآلية تَباعُدٍ وعداءٍ نفسية، ولا هي تُعيد تشكيل نفسها وتفكيرها على نحو يُتيح لها ولعموم المسلمين الانخراط في هذا العالم الواحد بخسائر أقل، ولا هي تحتجّ على هذا العالم الواحد الذي تُعرَض فيه أشكال متنوعة من التمييز واللامساواة احتجاجاً يُشرِك غيرها فيه، وباسم قيم أكثرَ عالمية وأَقبَلَ

لاشتراك الغير. ولا هي بعد ذلك تنجح في توحيد جمهور المسلمين المؤمنين أو قطاعات مهمة منه، بل تتكثر منظماتها هي ذاتها وتتنازع في ما بينها، على نحو يعكس تعثراً متمادياً في صوغ استجابة حيوية مثمرة على تحديات العالم الحديث. الفاعل الإنشقاقي الإسلامي ليس منشقاً عن العالم وحسب، لكنه منشق داخلياً كذلك ومنقسم على نفسه.

غاضبة من العالم، بما في ذلك مجتمعاتنا المعاصرة، ترى هذه الحركات لنفسها أحقية في الحكم في «البلدان الإسلامية»، إما لأنها تمثل «الأمة» (وهذا غير صحيح، حتى لو اختُزِلت «الأمة» إلى المسلمين السُّنيين)، أو لأن لها علاقة خاصة بالله، وهو من خصّها بالحكم (وهذه نسخة إسلامية من الحكم بالحق الإلهي)، أو لأن التاريخ أعطاها هذا الحق قبل أن تسلبه منها السيطرة الغربية (وهذا بدوره غير صحيح، فأقرب ما يمكن أن يكون استمراراً للحكم السلطاني هو دولة الأسديين في سورية، وليس مشاريع الإسلاميين الأقرب بنيوياً إلى الصيغ الشمولية للدولة السيدة الحديثة؛ وحدها رمزيات الإسلام السُّني ما ينقص السلطنة الأسدية، وهي لم تقصّر بقدر ما يسمح تكوينها في إبراز هذه الرمزيات).

الوجه الآخر للمسألة الإسلامية هو ظاهرة الإسلاموفوبيا في بلدان الغرب، وهي بلدان تسودُ تنظيماتُها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والمعلوماتية العالم، وتتشكل وفق تصوراتها ومصالحها ونماذج اجتماعها وسياستها المنظماتُ الدولية وقواعد عملها. وطيف الظواهر التي تقع تحت عنوان الإسلاموفوبيا يمتدّ من تغطيات في وسائل الإعلام تتساهل في

الربط بين الإسلام والإرهاب، إلى تمثيلات غير إيجابية في الفن والأدب، إلى أوجه تمييز متنوعة في الحياة اليومية، إلى رعاية سياسية وعسكرية وعاطفية لإسرائيل، بالغة الانحياز ومتعصبة. ويتوحد أثرها في ديناميكية تمييز واستبعاد (أو إقصاء) يتأثر بها المسلمون بوصفهم كذلك.

مسرح الإسلاموفوبيا هو أساساً الغرب مثلما مسرح الإسلامية الأول هو مجتمعات المسلمين، لكن لا هذه ولا تلك تنفصلان عن مركب السيطرة/ الهيمنة الغربية الحديث والمعاصر. الغرب ليس العالم، لكن العالم مُتشكِّلٌ بقدر كبير على صورة الغرب الحديث والمعاصر. ولذلك فإن ظاهرة غربية مثل الإسلاموفوبيا هي بقدر طيب ظاهرةٌ عالمية، حتى أنها ظاهرة إسلامية بصورة ما. في المقابل، ظاهرة الإسلامية إسلامية (من غير أن يكون هذا «بطبيعة الحال») وعالمية معاً.

وذو دلالة أن من يهتمون بالاعتراض على الإسلامية بيننا قلّما يجدون ما يقولونه عن الإسلاموفوبيا، وفي المقابل فإن الذين ينتقدون الإسلاموفوبيا قلّما يمتد نقدهم ليشمل الإسلامية. ومن هذا الاعتبار يجوز تصور المسألة الإسلامية أهمية خاصة لكونه يتيح لنا نظرة عالمية تحيط بالشأنين معاً. إنها ما يفرّقُ بين عالمين متشابكين، وما يقرّبهما ويعمّق تشابكهما في آن.

أنوّه في ختام هذه الفقرة بأني أفضل تعبير إسلامية على إسلاموية، هذا بالرغم من أن «إسلامية» يمكن أن تكون نسبة مؤنثة إلى ما هو من الإسلام: عقيدة إسلامية، حركات إسلامية، و... مسألة إسلامية؛ وأن إسلاموية (أو إسلامانية) هي النسبة المضاعفة: نسبة إلى إسلامي أو إسلامية التي هي نسبة

إلى إسلام. لكن المشكلة في تعبير إسلاموية أنه تبطنه شحنةٌ استخفافيةٌ أو هجائية من جهة، وأن استخداماته الشائعة على الأقل تخلق التباسين أكثر مما توضح إشكالاً لغوياً واحداً. يتمثل التباسٌ أول في تصوير أن المشكلة هي مع كاريكاتير ساخر للإسلام اسمه الإسلاموية، وهو ما يفتح باباً لجدال قليل الثمار في مدى مطابقة الإسلاميّة والإسلاميين للإسلام؛ والالتباس الثاني هو، على العكس، أن الإسلاموية هي الإسلام، وأن الإسلام بالذات هو الكاريكاتير الساخر. هذه المطابقة جدالية وقليلة الثمار بدورها.

الإسلامية في هذا التناول هي تشكيلٌ تاريخيٌ معاصر للإسلام، والإسلاميون هم وكلاء هذا التشكيل، أو «الذاتية» الكامنة وراءه. إنهم مطابقون وغير مطابقين للإسلام، وهم صنّاعٌ لهذه المطابقة التي ينكرها في الوقت نفسه بعضهم على بعض. لا يكفّ الإسلاميون عن إعادة تشكيل الإسلام أو صنعه في صورة تضمن المطابقة وتجعل منهم ورثته الشرعيين، وإن انقلب ذلك إيديولوجياً في تفكيرهم لتكون وراثتهم الشرعية لدين المسلمين نتاجاً لكونهم صنائع له، لا صانعيه. لكن هذا ما يفعله معتنقو الأديان والإيديولوجيات في كل وقت. ليس هناك ما يُفرِدُ الإسلامية عن غيرها في هذا الشأن.

(٢)

وجها المسألة الإسلامية هذان متصلان ومتفاعلان على نحو وثيق في العالم الحديث والمعاصر. وإذا عدنا إلى أطوار تاريخية أقدم قد نرى «المسألة

الشرقية» تركيباً بين ظاهرتين، يمكن التفكير فيهما كسلفين لوجهي الظاهرة اليوم: اضطرابُ وضعِ القوة الإسلامية الأكبر في حينه، السلطنة العثمانية، في عالم كانت تتعزز سيطرة أوروبا فيه. أرنولد توينبي وصف المسألة الشرقية بأنها مسألة غربية، على نحو يُظهِرُ هذا الارتباط بين مشكلات عالم الإسلام وتحولات الغرب وأدواره التاريخية. الأمر لم يقتصر على عالم الإسلام وحده في واقع الأمر، فقد كانت أوروبا تُعولِمُ العالم الذي شغلت مركزه الإمبراطوري وموقعَ المبادِر فيه. لكنْ القرب الجغرافي من جهة، وتقارب الأصول بين الإسلام والمسيحية (واليهودية) من جهة أخرى، ثم قيام كيان إسرائيل المعاصر في زمن أقرب إلينا، هي من الوقائع المديدة التي تفعم العلاقة بين العالمين بحساسية مستمرة، تُفاقِمها عوارض التاريخ بين حين وآخر. فإذا نظرنا عن كثب إلى هذه الوقائع الثلاثة (قرب جغرافي، أصول متقاربة، إسرائيل هنا في فلسطين)، تبدّى لنا أن القرب هو ما يصنع البعد والاستبعاد. وهذا شأن يبعث على التأمل.

في مرحلة لاحقة أُلغيت الخلافة الإسلامية في سياق تحول التنظيمات العثمانية إلى إيديولوجية دولة قومية، بل بالأصح إلى دين دولة على يد مصطفى كمال أتاتورك. التنظيمات كانت مسعى إصلاحياً عثمانياً للبقاء في شروط صعود الإمبريالية الأوروبية، لكن المسعى خاب بفعل الإمبريالية ذاتها من جهة، ولكون التنظيمات استجابة جزئية لتحول تاريخي هائل، ثورات في العلاقة مع الطبيعة والمجتمع والنفس والتاريخ، تتجاوز ما كان في وسع عالمنا المطمئن إلى تقاليده (كما أي عوالم أخرى) أن يجد حلاً وسطاً معه على ما كان قد استطاع أن يفعل طوال أكثر من ألف عام قبل ذلك.

كانت الخلافة مؤسسة غير فاعلة، لا تكاد تمثّل غير ضرب من الاستمرارية الرمزية. (لكن لعلّه لذلك بالذات كان أصوب لو نالت وداعاً أليق، كأن يُعمل على تحوّلها إلى مؤسسة دينية إسلامية عامة).

بفعل خيبة البقاء المستقلّ، وعلى خلفية انتظام الدولة والجيش والاقتصاد والتعليم، على أسس «غربية»، من دون أن تصير دولنا الترابية الحديثة دولَ حقوق وحريات وسياسة مثل دول الغرب، أخذ المسلمون بالتحوّل إلى أقليات سياسية في دولهم برغم كونهم أكثريات سكانية. ظهور طائفة أو طوائف الإسلاميين هو التعبير السياسي عن هذا التحول الأقلّوي، وليس بحال معالجةً له يمكنها أن تكون أساساً لأكثرية جديدة. يقتضي ذلك استيعاباً فكرياً ونفسياً للمتغيرات الحديثة، وتوفير قاعدة تَماهٍ عام واسعة، يُقبِلُ عليها المسلمون على الأقل. لم يحدث قط. ظل منهج الإسلامية متجهاً نحو استعادة ماضٍ ميت، وليس استقبال حياة متغيّرة والاضطلاع بتحدياتها. وفي تقاطع تاريخي مصيري، كانت «حقوق الأقليات» و«حماية الأقليات» من العناصر المكونة لـ«المسألة الشرقية»، في سنوات تقاسم تركة «رجل أوروبا المريض» بين القوى الأوروبية. أي وقت كان يتحول المسلمون إلى أقلية/ أقليات سياسية أخرى. وما يميز اجتماعنا السياسي اليوم، ومنذ بداية الطور العنيف الراهن من ظهور المسألة الإسلامية إثر انتهاء «الحرب الباردة» قبل نحو ثلاثة عقود، هو عدم وجود أية أكثرية بانية أو مُكوِّنة في بلداننا، وما سأسميه لاحقاً التحول الأوليغاركي للدول. حقوق الأقليات وحماية الأقليات هي من جديد بنود أساسية في جدول المسألة الشرقية الجديدة، أعني المسألة الإسلامية. وهي، مثل المسألة

الشرقية القديمة، تفترض أن الأكثرية السياسية في بلداننا إسلامية، وهذا غير صحيح قطعياً.

كانت تركيا قد نجت من الاستعمار المباشر، خلافاً لمعظم البلدان العربية والإسلامية، لكن طوال ثمانية عقود أدارت ظهرها لـ«الشرق» والعالم العثماني السابق في ما صار يسمى «الشرق الأوسط». الاستعمار كان استمراراً للمسألة الشرقية، وفي الوقت نفسه كان حلاً من نوعٍ ما لها، دفعها إلى مستوى أعلى من التعقيد. حلّ المسألة اليهودية، وهي مسألة مسيحية وأوروبية أساساً، بإقامة إسرائيل في فلسطين، هو في آن «حلّ نهائي» لـ«الحلّ النهائي» النازي، وضربٌ من الإبادة الباردة للفلسطينيين، وكذلك طور جديد في مسألة سياسية دينية عالمية، أخذ المسلمون يحلون فيها محل اليهود بعد فاصل الحرب الباردة مباشرة.

من منظور تاريخي تبدو المسألة الإسلامية وضعاً متوتراً، يتفجر بعنف أحياناً، بين ممثلي إمبراطورية صاعدة وورثة إمبراطورية آفلة. الإسلاميون هم الورثة النوعيون للإسلام الإمبراطوري الذي كان في موقع مسيطر خلال معظم تاريخه حتى قبل نحو قرنين من اليوم. وبحكم هذا التكوين المتأصل والمديد ينزعون إلى التفكير تلقائياً بمنطق جيوسياسي وجيوديني، تشغل وقائع السيادة الغربية وإسرائيل، ثم «الحرب على الإرهاب»، مكاناً بارزاً فيه. وشعور الإسلامية بالغربة في تاريخ يسوده الغرب يكمن وراء نزوعها إلى التفكير بلغة الأديان والعقائد غير المتغيرة، لا بلغة السياسة والمصالح المتغيرة. في عالم الماهيّات هذا يرى الإسلاميون في إسرائيل

العداء اليهودي الباكر لرسالة النبي، وفي الاستعمار الأوروبي صليبية جديدة. وفي المقابل كلما كان المجال الإسلامي، وقلبُهُ العربي بخاصة، في وضع أكثر هشاشة أمام إسرائيل والقوى الغربية، كان هذا بيئة أنسبً لانتشار الإسلامية.

(٣)

إسرائيل هي من ناحية استمرارٌ للاستعمار الأوروبي أو لإمبراطورية الغرب، ومن ناحية ثانية هي حلّ للمسألة اليهودية بتصديرها إلى عالم لا تقبله ولا يقبلها. تاريخياً، كان لأوروبا عدوّان: داخليٌ (ولاهوتي) هو اليهود، وخارجي (وسياسي) هو الإسلام، حسب جيل أنيدجار في كتابه اليهود، العرب: تاريخ للعدو[١٧]، وهي صدَّرَت العدوّ الداخلي بشرياً إلى عالم المسلمين، ثم احتضنته سياسياً. وأنيدجار يعتقد أنه جرى تصدير مشكلة أوروبا العربية أيضاً بإقامة إسرائيل، ويرى أنه لذلك اختيرت فلسطين «كوطن قومي لليهود»، وليس أوغندا أو الأرجنتين، وكانا بين الاقتراحات المتداولة لحلّ المسألة اليهودية حتى وعد بلفور ١٩١٧، وبعد.

كحلّ نهائي غربي للحلّ النهائي النازي، إسرائيل هي استمرار مغاير لـ«الحل النهائي». لدينا خفض قيمة حياة الفلسطينيين على نحو مديد،

(١٧) من أجل مفهوم البوليتيسايد، انظر:
Gil Anidjar. The Jew, The Arab: A history of the Enemy, Stanford University Press, 2003.

يتركهم مباحين للإبادة السياسية. حين تعني الإبادة السياسية Politicide إبادة السياسة أو الاستعباد السياسي للمحكومين أو قطاع منهم (وليس قتل محكومين أو قطاع منهم فيزيائياً لأسباب سياسية)[١٨]، أقترحُ لها اسمًا يخصها هو الإبادة الباردة، وهذه لا تتعارض مع قتل ساخن مُقسّط، يذهب ضحاياه بالعشرات والمئات في كل قسط. عبر السنوات والعقود تُقتَلُ الصفة السياسية للفلسطينيين (والسوريين في ظل دولة الأسديين)، من دون مخطط كلي لقتلهم فيزيائياً كما جرى لليهود في معسكر آوشفيتز وأشقائه. المخطط الكلي هنا هو قتل الهوية الفلسطينية أو إبادة الكيان الفلسطيني. لكن لا شيء يستبعد إفناء الفلسطينيين جمعياً حين تتقاطر الظروف المناسبة، ويلتقي الدينيُّ منها بالسياسي والمحليُّ منها بالدولي. إذا كانت الإبادة السورية ممكنة بفعل تلاقي ظروف ليست المسألة الإسلامية والإسلاموفوبيا بمنأى عنها، فلا شيء يكفل ألا تكون الإبادة الفلسطينية ممكنة.

جسّدَ قيامُ إسرائيل استبعادين بنيويين عميقي الأثر على المسألة الإسلامية والعالم المعاصر. استبعاد سياسي للفلسطينيين، ولمحيط عربي أوسع في مصر وسورية ولبنان والأردن، وأبعد، مع وضع الجميع تحت الرقابة الأمنية الغربية، ومنح إسرائيل ما يقارب فيتو على كمية ونوعية تسلّح الدول العربية؛ ثم استبعاد لاهوتي ورمزي تجسّدَ في بسط السيادة الإسرائيلية

---

(١٨) **Toward Empirical Theory of Genocides and Politicides: Identification and Measurement of Cases since 1945, by** Barbara Harff Ted Robert Gurr, *International Studies Quarterly*, Volume 32, Issue 3, 1 September 1988, Pages 359–371.

على مدينة القدس والمسجد الأقصى وقبة الصخرة، وهذا بينما انطلقت في الوقت نفسه موجة إيديولوجية واسعة القاعدة تتكلم على الثقافة اليهودية المسيحية أو التراث اليهودي المسيحي. أتكلّمُ على موجة إيديولوجية لأن الأمر يتعلق بهوية مختارة ولها مضامين سياسية قوية، استيعاباً واستبعاداً. من يصدر عن تصور ثقافة يهودية مسيحية للغرب، يصعب أن يكون على مخاصمة سياسية لإسرائيل، ويغلب أن يعتبرها بالأحرى امتداداً للغرب، ورصيداً استراتيجياً له.

هناك اعتراض متسّع على الواقعة الإسرائيلية في الغرب، تزامنَ اتساعه مع صعود الموجة الإسلاموفوبية قبل أزيد من ربع قرن، لكن هذا الاعتراض لم يبلغ نطاق الفكر الأخلاقي والفلسفي إلى اليوم، ولا يزال أسير النطاق السياسي الإيديولوجي، مقصوراً على اعتداءات إسرائيل القاتلة على الفلسطينيين وليس على كيانها الإبادي. هذه شهادة غير طيبة بحق مثقفي الغرب. وما يبدو لي ناقصاً على نحو مشين في أدبيات الهولوكست الغزيرة متولد عن توقف إرادي عند ما جرى في المعسكرات النازية، وممانعة بالغة القوة للنظر في الحلّ النهائي للحلّ النهائي والإبادة الباردة. ولعل في خلفية ذلك رفضٌ عميقٌ للمساواة في الألم وفي الحق، رفض أيضاً للتفكير في مصير الفلسطينيين كاستمرار من نوع ما لمصير اليهود الأوروبيين على يد النازية. ويبدو هذا رفضاً ثقافياً أعمق حتى من الرفض السياسي الخاص بالحكومات. كان يمكن لشجاعة أخلاقية من قبل المفكرين أن تسهم في الحدّ من انتشار الإسلاموفوبيا، وفي الحيلولة دون انبعاث عالمي للأعماق والأصول في عالمي السياسة والفكر. ما جرى هو العكس، إذ يبدو أن

الإسلاموفوبيا تتوافق مع ميل إلى التأمل بلا نهاية في الهولوكوست، مع توقف غريب عنده وتجاهل لما جرى بعده. ما لا يبدو أن مفكري الغرب يرونه هو أن الاستثناء الذي تجسّدَ في معسكرات الاعتقال والإبادة النازية استمرّ بصورتين مختلفتين في إسرائيل/ فلسطين: استثناء أعلى لإسرائيل واستثناء أدنى لفلسطين، استثناء من العقاب لإسرائيل واستثناء من الحماية لفلسطين، تدليلٌ لإسرائيل وإباحةٌ لفلسطين، استثناءٌ من المسؤولية للإسرائيليين واستثناء من «الحق في الحقوق» (حنة آرندت) للفلسطينيين، استثناء فوقَ سياسي لإسرائيل واستثناء تحتَ سياسي لفلسطين. وبقدر ما إن إسرائيل باراديغم شرق أوسطي للاستثناء، وأن حماية الأوليغاركيات العربية جنحت لأن تصير من مكونات الإسلاموفوبيا (كما سأُظهِرُ لاحقاً)، فإن نموذج الاستثناء الإسرائيلي صار مُتاحاً لتعامل دول أخرى في الشرق الأوسط مع محكوميها، الدولة الأسدية بخاصة.

من غير المتوقع أن تأخذ الفلسفة الغربية علماً بهذه العمليات والبنى، وتبني على العلم مقتضاه. التفكير في المسألة الإسلامية هو ما يقع علينا نحن القيام به، أعني الشركاء في العالمين، والمخاصمين للقوى النافذة فيهما معاً. وقد نكون اليوم في وضع أنسب للقيام بذلك بالنظر إلى أننا ورثة صراعات وتجارب تتيح لنا الاعتراض على الإسلامية من دون الاستناد إلى الاستبعادية الغربية، والاعتراض بالمثل على هذه الاستبعادية من دون الاستناد إلى الإسلامية، القائمة على الاستبعاد والاستثناء بدورها. والاعتراض عليهما معاً على أسس تدافع عن المساواة محلياً وعالمياً، وتعترض على نظم الطغيان المحلية.

(٤)

ما تقدّمَ عناصرُ مُحتّمة في أي جينيالوجيا للمسألة الإسلامية، وهي لم تستبعد يوماً تلاقيات سياسية ضد طرف ثالث. من هذه الأخيرة تغذية الأميركيين لـ«الجهاد الإسلامي» في أفغانستان ضد الاتحاد السوفياتي في مطلع ثمانينيات القرن العشرين، وقبلها أفكار مثل «الحزام الأخضر» الإسلامي حول الاتحاد السوفياتي، وجهد أميركي سعودي لاستخدام الرابطة الإسلامية ضد القومية العربية في ستينيات القرن نفسه. إنشاء منظمة المؤتمر الإسلامي بمبادرة سعودية عام ١٩٦٨ كان يندرج في هذا السياق كذلك. وما تكلّمَ عليه وليّ العهد السعوي في آذار ٢٠١٨ عن أن نشر الوهابية إنما جرى بطلب غربي في سياق الحرب الباردة، يقعُ ضمن الإطار نفسه. ولا تزال اليوم أهم البلدان الإسلامية تابعة سياسياً واقتصادياً وأمنياً للمركز الإمبراطوري الغربي، فاقدة للاستقلالية والسياسة الذاتية على نحو يُنذرها بالتفجر إن حُرمت من التبعية. إلا أن ما تُشير إليه تقاربات سياسية من فوق كهذه من ترابط غربي إسلامي مديد، لا يلغي أن وجهاً متفاوتَ الظهور من النفور والتباعد النفسي بين الغرب وعالم المسلمين صار ملمحاً ثابتاً للمسألة الإسلامية، يجعلُهُ محسوساً بصورة يومية واقعُ التفاعل الكثيف بين العالمين في عالم اليوم الواحد، بما في ذلك انتشار ملايين المسلمين في مجتمعات الغرب اليوم، في أوروبا وأميركا وكندا وأستراليا، ومعاينة أعداد كبيرة من دبلوماسيين وصحافيين وخبراء وسواح وعسكريين، من الغرب، الأحوال عن كثب في عوالم المسلمين، وهي أحوال لا تغيظ عدواً.

هناك تقاربات سياسية بالفعل، لكنها لا تجري على أرضية من التحالف

والاحترام، بل يبطنها احتقارٌ غير خفيّ من الجهة الغربية، وإن ظهر ذلك في وسائل الإعلام وليس في تصريحات السياسيين. وقبل أن تظهر الإسلاموفوبيا مع نهاية الحرب الباردة، كانت هناك سابقة رضيّة تبدو منسية اليوم: الصدمة النفطية الأولى، ١٩٧٤، التي تعممت إثرها المطابقة بين العربي والثري الخليجي، بزيّه الخاص وثرائه الفاحش وسفه إنفاقه وسقم ذوقه. الواقع أن هذا الأخير يصلح رمزاً لهزيمة العربي الذي كان يعرّف نفسه بصيغة قومية علمانية، وعلى يد إسرائيل والغرب بالذات، قبل سنوات قليلة فقط: حزيران ١٩٦٧. «الصدمة» حاضرةٌ في الغرب، أما «الهزيمة» فلا. النسيان الإرادي والتذكر الانتقائي يقومان بواجبهما في صنع «الحقائق البديلة».

كتاب «الاستشراق» لإدوارد سعيد يعرض استمرارية بعيدة الغور، عابرة للأزمنة، لجفاء غربي حيال الإسلام. قد يكون ذلك مُجادَلاً فيه، لكن نظرة غير وديّة لعالم الإسلام وجدت أسباباً للصمود والتجدد في حداثة أوروبا، لم يتحدَّها عصرُ التنوير وفكره وفلاسفته ولا القرن التاسع عشر، ولم تقاوَم إلا على نحو فردي ومتناثر. في زمن التنوير صار الإسلام عنواناً للتعصب والاستبداد الذي كانت أوروبا أخذت تتحرر منه، وفي القرن التاسع عشر، قرن التقدم، صار عالم الإسلام رمزاً للركود والتأخر و«الشرقية»، وسوَّغَت رسالة تحضيرية متعجرفة الغزوات الاستعمارية، التي لم تكد صفحتها تبدأ بالانطواء حتى كان الحلُّ النهائي للحلِّ النهائي للمسألة اليهودية يُجدِّدُ شبابها على أسس جديدة. وخلال ثلاثة قرون تشرّب النظر الغربي إلى عالم الإسلام بروح تعالٍ جارحة، كان لعدد محدود من المفكرين الغربيين اعتراضٌ مسموعُ الصوت عليها. في الغرب تعصب لا يفوقه تعصب في

تصوري، مرتكز على تفوق تاريخي عمره ثلاثة قرون على الأقل، ترك آثاراً عميقة في الفلسفة والفكر والثقافة عموماً، وفي بنية الشخصية، وقد تكون له سيرة فظيعة يوماً إن تعرض التفوق الغربي لتحدٍ جدي. ما رأيناه في أفغانستان والعراق مطلع هذا القرن قد لا يكون غير عينة أولية صغيرة.

ومنذ نهاية الحرب الباردة هناك موجة عداء وتمييز لم تتأخر عن العثور على اسم: الإسلاموفوبيا. في جذور هذه الموجة تقاطعت تحولات متنوعة، منها صعود السياسات الاقتصادية الليبرالية الجديدة، وتراجع وظائف الدولة الاجتماعية وصعود سياسات الهوية؛ ومنها موجة إسلامية، «الصحوة الإسلامية»، كانت صاعدة وقتها، مطلع تسعينيات القرن العشرين، وهذا في عالم عربي وإسلامي أخذت تحكمه، منذ سبعينيات القرن نفسه، أي بعد جيل واحد من نزع الاستعمار ومن تحولات اجتماعية «تقدمية» وسيرورةِ علمَنَة، نخبٌ تجمع بين الطغيان والتخاذل والنهب الفاحش، منشغلة حصراً بدوامها الخاص؛ ولعلّ من تلك التحولات واقعةٌ مستجدة تتمثل في صعود الشعور الإسلامي بين مسلمي بلدان الغرب متزايدي العدد، ومنهم من كان هناك طوال جيل أو جيلين وقتها، ومنذ أكثر من جيلين أو ثلاثة اليوم.

امتزجت عند كثيرين منهم مشاعر التمييز بالغربة والاغتراب (بمعنى الاستلاب). المسلم المغترب بمعني الكلمة (الغريب والمغرَّب alienated أو المُستبعد) في الغرب قد يتأسلم، يجد في الإسلام موطناً بديلاً.

يتمازج في مُدرَك الإسلاموفوبيا دالٌّ عائمٌ هو الإسلام مع انفعالات الكره والخوف. تعبير النفور بالعربية أوفى بالمراد من الكره والخوف، وهو بفضل

ما يتضمنه من حركة ابتعاد وتجنّب يحوز كذلك على بعد ديناميكي. لكن حتى لو أخذنا بالحسبان أن الابتعاد والتجنب غير ممكنين مكانياً في عالم اليوم، وأنهما يتحولان نسقياً إلى استبعاد وعزل، وإلى تراتب وتمييز متعدد الأوجه، فإن مفهوم الإسلاموفوبيا لا يفي بالغرض إلا كمنطلق. المشكلة في المفهوم أنه يُحيل العلاقة مع «الإسلام» إلى مجال السيكولوجيا الجمعية، ويُغفِل بنى مستمرة مديدة تتمفصل معها هذه الفوبيا. من هذه البنى النمط الحالي لسكنى العالم القائم على ترويض مُعمَّم للحياة والبيئة والأنواع الحيّة على الكوكب، حسب غسان الحاج الذي يرى أن الإسلاموفوبيا، كأبرز أشكال العنصرية في عالم اليوم، وأزمة البيئة، وجهان لما يسميه أزمة نمط الترويض العام، تتصل بصور مختلفة ببنى الرأسمالية والاستعمار[١٩]. لكني أتكلّمُ هنا على بنى مديدة مختلفة، أقرب إلى عالم السياسة والصراع السياسي، سأتناولها في الفقرة التالية.

(٥)

المسألة الإسلامية هي الترابط التاريخي بين الإسلامية (على نحو ما تتجسد في ظهور الإسلام السياسي، ثم الحربي أو «الجهادي»)، وبين الإسلاموفوبيا مفهومة كعنصرية ضد المسلمين حسبما عرفها تقرير أصدرته منظمة RUNNYMEDE البريطانية عام ٢٠١٧[٢٠].

(١٩) Ghassan Hage. Is Racism an Environmental Threat?.

(٢٠) Islamophobia still a challenge for us all. Edited by Farah Elahi & Omar Khan: https://www.runnymedetrust.org/uploads/Islamophobia%20Report%202018%20FINAL.pdf

والتقرير الذي لا يكاد يذكر الإسلامية بشيء يشير غير مرة إلى «الإرهاب»، ويطالب بسياسات منضبطة بشأنه لا تُفرد المسلمين عن غيرهم. لكنه يغفل الإشارة إلى الصراعات الحديثة الكبرى التي تبطن الإسلاموفوبيا والمسألة الإسلامية. وهو في ذلك وفيٌّ للتراث الذي تقدَّمَت الإشارة إليه: مَن يتناول الإسلاموفوبيا لا يتكلم على الإسلامية، والعكس بالعكس.

على نحو غير منعدم السوابق في تاريخ القوى الغربية المسيطرة، تضع المسألة الإسلامية هذه القوى في تقارب مع نُخَب حُكم محلية عرضت تحولاً أوليغاركياً عميقاً، منذ سبعينيات القرن العشرين، في مواجهة كل أشكال الاعتراض الاجتماعي والسياسي، بما فيها نزعة إسلامية سياسية أخذت تجد صدى لدى قطاعات متنوعة من جمهور شعبي، احتجاجاً على التحوّل الأوليغاركي وطلباً للسياسة. للإسلامية عمقٌ اجتماعي مُتبدل يتراوح بين قطاعات من السكان تبحث عن تعبيرات سياسية ولا تجدها في عالم الدولة فتجد أقرب بديل في عالم الدين، إلى قطاعات مهمّشة تحلم بالإمارة، وقد تُمِدُّ «إدارة التوحش» بما يلزمها من عتاد بشري. يبقى هذا العمق محدوداً في تصوري (سقفه دون ٢٠٪ ممن يحق لهم التصويت من السكان على ما أظهرت الانتخابات المصرية بعد الثورة، وقبلها الانتخابات التونسية)، لكن الاستبعاد السياسي المنظم والمديد حال دون كشف هذه المحدودية، فأخذت الإسلامية تبدو شبحاً منتشراً، لا جسم له إلا أن يكون جسم «الأمة» على ما يفضّلُ الإسلاميون بالذات تصوير أنفسهم، وربما تشاركهم هذا التصوير نُظُم الأقلية وعملاؤها الإيديولوجيون بغرض التخويف الخارجي والداخلي، وعلى الأرجح أيضاً مُخاطَبوها من مبعوثين

دبلوماسيين وأمنيين غربيين. هؤلاء الأخيرون يعتمدون في معلوماتهم على «الدولة» ولا يجدون في أنفسهم وفي مصالح بلدانهم ما يدعوهم إلى التشكك في روايتها. وما أخذت تجده الإسلامية السياسية والعسكرية من امتدادات في بلدان الغرب، أسهمَ في صنع قضية مشتركة مع الأوليغاركيات.

وترتسم على هذا النحو بنية سياسية ثلاثية، تتقابل فيها القوى الغربية (ومعها في هذا الشأن إسرائيل) والدول الأقلوية المحلية والمجموعات الإسلامية، وهو ما يُقصي غير الإسلاميين في مجتمعاتنا، فيصيرون غير مرئيين، بل غير موجودين.

وإنما لذلك يبدو مفهوم الإسلاموفوبيا غير صالح للإحاطة بهذا الوضع، فهو يُخفي أبعاداً خارج الغرب للمشكلة. كان يمكن لتعبير مناهضة الإسلامية أو الأنتي إسلامية أن يكون بديلاً مناسباً لولا أنه قد يُفهَم كمناهضة للإسلاميين حصراً، مما هو موقف سياسي شرعي، بل قد يكون موقفاً صائباً جداً. أفكّرُ في ثلاثة وقائع أساسية، يقتضي تمثيلها المفهومي شيئاً أقرب إلى أنتي إسلام مفهوماً كعالم اجتماعي وسياسي متطلع للاستقلال وتمثيل الذات.

الواقعة الأولى هي الإسرائيلوفيليا، أي احتضان إسرائيل وحمايتها وكفالة أمنها وإعفاءها من القانون الدولي وضمان حصانة مسؤوليها من العقاب على ما يرتكبون من جرائم. هذا تدليلٌ تستجيب له إسرائيل بمزيد من الدلال. ومن يدفع الثمن هم الفلسطينيون، لكن كذلك السوريون واللبنانيون ومحيطٌ عربيٌّ أوسع وُضِعَ تحت الرقابة الغربية كيلا يهدد «أمن

إسرائيل». الواقعة الثانية هي دعم الأوليغاركيات العربية، ليس حبّاً بها بالضرورة، ولكن ضبطاً للمجتمعات المحكومة وكرهاً لنزعات استقلالية غير مضمونة ولحياة سياسية تنقل العلاقة مع القوى الغربية من الأمني والسري إلى السياسي والعلني. هذه الواقعة الثانية وضعت القوى الغربية في موقع معادٍ للديموقراطية في بلداننا. فإذا أضيفت إليها عقيدة حماية الأقليات والإسلاموفوبيا، وضعتها كذلك في موقع داعم بنيوياً للطائفية ومُعادٍ من وجه آخر للديموقراطية. والواقعة الثالثة هي «الحرب ضد الإرهاب»، والعدو الشرير فيها هو الإسلامية تحديداً. لدينا هنا مثلثٌ رؤوسه هي قوة «خيِّرة وديموقراطية» هي إسرائيل، ثم «شرٌّ أصغر» أوليغاركي يتراوح بين أن يكون موالياً للغرب أو غير معارض له، ثم «شرٌّ أكبر» إسلاميّ.

وبالمضمون المُقترح لها هنا، تُبينُ هذه النزعة العدائية لماذا نعتبر أطراف المسألة الإسلامية أربعة اليوم: القوى الغربية، إسرائيل، أوليغاركياتنا الحاكمة والإسلاميون.

(٦)

ليست الإسلامية حلاً للإسلاموفوبيا، وليس التمييز ضد المسلمين ومراقبتهم حلاً للإسلامية. لا تفكّرُ الإسلامية بنفسها كجزء من مشكلة أكبر، ويفضّلُ الإسلاميون التركيز على ما يتصل بالإسلاموفوبيا من ظواهر تمييز يطال مسلمين، لأنه يلقي كل مسؤولية خارجهم. هذا يحميهم من التفكير في نصيبهم من المسؤولية عن الأوضاع الكارثية الحالية في مجالنا

من العالم، وفي رفع منسوب النزعة المحافظة عالمياً. التمييز حقيقي، لكن تواجهه الإسلامية بتمييزٍ مضاد، لا بدفاعٍ عن تصور مُتسق للعدالة أو بالشراكة مع آخرين مختلفين. أعتقد أن فيّ جذر ذلك مُركّبُ المظلومية والإمبراطورية، حسٌّ بالعدالة الذاتية بسبب وضع الضحية وحسٌّ بالتفوق بفعل الدين التوحيدي والميراث الإمبراطوري، هما معاً سوران منتصبان يحولان دون التعلم من الغير وتقمّص الغير.

وما يُفاقم خلوَّ تفكير الإسلاميين من الطرافة والابتكار القطيعةُ مع الفلسفة والإنسانيات، وبقدر كبير مع الأدب والفن (بقدر ما هما يدوران حول تجارب الذات وصراعاتها). توفِّرُ الإسلامية في المقابل «علماً» ناجزاً يسهل «ختمه»، لذلك فهي تجتذب إلى عالمها الفكري والأخلاقي الضيّق من يرتاحون لعلم، وعالم، متناهيين، وليس الذين لا يكفون عن التعلّم فيوسعون عالمهم بلا نهاية. بعبارة أخرى، تجتذب الإسلامية من يختمهم «العلم» ويغلقهم عن العالم ويغنيهم عن تعلّمٍ مفتوح، وهذا من مصادر فقر الفكر الإسلامي، ودوام أرجحية وزن «خاتمي العلم» المتعصبين على المتعلمين وطالبي المعرفة من منفتحي العقول. وبدل معرفةٍ تتجدد بعالم يتغير، تجمع الإسلامية بين الديْن الذاتي (لا ندين لغيرنا، فلا نشكر غير أنفسنا) وبين إدانة الغير. ومن إنكار الديْن الغيري وإدانة الغير يتكون دِينُ الإسلامية المعاصرة النرجسي والعابد للذات.

ولا يبدو أن هذه المشكلات الكبيرة تستوقف الإسلاميين الذين إذا انتُقِدوا انكفأوا على أنفسهم واعتبروا ذلك دليلَ عداء وإسلاموفوبيا، وإذا لم يُنتَقَدوا

ثابروا على تكبّر جاهل تسبّبَ بكثير من الأذى في مجتمعات المسلمين، بما في ذلك لهم هم. وبفعل هذا التكوين تَعرِضُ الإسلامية على اختلاف تياراتها نزعة انعزال ورهاب من العالم، تحمي بهما استقرار عالمها الضيّق، لكنه يحول دون أن تشعر بالغير وأن تشارك في نقاش مع أي غير حول مستقبل العالم. لا يستقيم نقد الإسلاموفوبيا من دون نقد متكرر لغربوفوبيا الإسلاميين، التمييزية بدورها والعدائية وغير العادلة.

في الشأن الفكري والأخلاقي تعرض الإسلامية على نحو ما رأيناها في سورية ومصر، وقبلهما في العراق وأفغانستان، فشلاً كارثياً. ولعل من جذور ذلك أن التفكير الإسلامي فقد اتساقه السابق وتوازنه بأثر التجارب الحديثة الراضّة من استعمار ورأسمالية وحداثة تعليمية ومؤسسية وقانونية، من غير أن يطوِّرَ بفعل نزعته الدفاعية وتكبّره، اتساقاً جديداً. يقتضي ذلك من كل بدّ إعادة هيكلة المعتقد الإسلامي بما يصون قِيَمَه الأساسية (التوحيد، العدل، الأخوة، عمران الأرض...)، ويُتيح للمسلمين الرسوخ في العالم إلى جانب غيرهم. لو حدث هذا، وما كان ممتنعاً كل الامتناع أن يحدث، لصارت الإسلامية قوة نهوض اجتماعي وأخلاقي وسياسي، ولأُعِيدَ تأويل تاريخ الإسلام كلّه وفق الهيكلة الجديدة التي كانت ستُرى بأنها تحقّقٌ أصيلٌ لوعود الإسلام التي لم تتحقق بفعل عوادي الزمن.

انهار عالم الإسلام التقليدي، ولم تتجاسر الإسلامية على المبادرة الفكرية والأخلاقية في عالم مغاير ومتغيّر. ما فعلته هو إنكار الحداثة إيديولوجياً

والتشكّل وفقاً لها واقعياً. من ذلك مثلاً تقرير أن القرآن هو الدستور (وليس أي دساتير تضعها جمعيات تأسيسية أو أطقم انقلابية، أو سلاطين محدثون)، الشريعة هي القانون («شرع رب العلمين» وليس «القانون الوضعي»)، الحاكمية الإلهية هي السيادة (وليس حاكمية البشر أو السيادة الشعبية)، القرآن معجز علمياً (وفيه كشوف العلم الحديث قبل العلم الحديث)، الإسلام هو الحلّ (وليس «الحلّ الاشتراكي» أو «الحلّ الثوري»، وهي تعابير كانت شائعة في ستينيات القرن العشرين وسبعينياته، وعلى وزنها أيضاً كان رائجاً «الحلّ السلمي» المرفوض)، وقائدنا إلى الأبد هو سيدنا محمد (وليس «الأمين حافظ الأسد»)... وكلها مبنية على مقدمات كبرى مُضمرة، مستمدة من تنظيمات العالم الحديث أو من سقط متاع الدولة السلطانية المحدثة. للوهلة الأولى، قد يبدو أن المُبادِرَ في هذه القضايا هو الشيء الإسلامي: القرآن، الشريعة، الله، النبي... ولا بحال من الأحوال. بل إن المبادرة لتنظيمات معاصرة لا يتجاوز فكر الإسلامية صبغها بصبغة إسلامية، إنقاذاً لكبرياء كُبرائه (وليس كرامة دين المسلمين، والمسلمين أنفسهم). على هذا النحو التلفيقي، فَقَدَ التفكير الإسلامي كل أصالة، وإن ثابر على التغني بها، وصار مزيجاً من التحايل والحربائية، مع علو الصوت بغرض حجب التخاذل وانعدام الشجاعة.

ودوماً مع انشغال مفرط بظواهر السلطة وليس بحياة الناس. لا يجري مثلاً التفكير في الغرب كمجتمعات مكونة من ملايين الناس المنشغلين بحياتهم، ظهر من بينهم من طوروا مرافق كثيرة نافعة لجميع البشر، بل حصراً كقوة أو قوى معادية.

وبأثر تشكلها وفق الحداثة وفقدانها الجذري للأصالة، تُشكِّلُ الإسلامية ضرباً مما كان سماه أوزفالد شبنغلر «التشكُّلَ الكاذب»، تشكلٌ في قوالب خارجية ووفق منطق خارجي، يُفرِغُ الميراث الإسلامي من محتواه الرمزي والأخلاقي والروحي المتشكل عبر القرون، ويصبّه في قوالب السلطة التي هي الشكل المسيطر للحداثة في مجالنا. نحن هنا حيال ضرب من انسلاب الروح لا يُتيح للتفكير الإسلامي التطور ولا للروح الإسلامية السلام، ولا هو يضيف شيئاً إلى الحداثة الحقوقية والسياسية والفكرية الغربية.

وما يبدو لي مقياساً للتشكّل الكاذب هو امتناع التشكّل في تقليد أو تراث حي. الإخفاق الكبير لحداثتنا غير الدينية يتمثل في عدم تشكلها في تقاليد حية، في عوائد ومسالك تكرارية، في قوانين وأعراف وقواعد مستقرة، أي بكلمة واحدة في ثقافة من شأنها أن تُتيح لمن يتماهون معها تشكيلَ مجتمع وسكنى العالم. ليست هذه حال الحداثة في الغرب، فهي نظام وقواعد وتقاليد، ثقافة (تبدو اليوم في تخلخل وضياع). على أن الإسلامية، وهي حداثتنا الدينية، تسجل لحسابها فشلاً مماثلاً لفشل حداثتنا غير الدينية في بناء تقليد حي، وهو ما يسبغ عليها صفة الاعتباط المحض والعشوائية المنفلتة من عقالها. ليس أنه لا قواعد هناك، لكنه يجري التلاعب بها في كل وقت، وتقوم الأفعال على الاستثناء المستمر، على الانفلات النشط من قواعد يمكن أن يحتكم إليها الضعفاء. السُّنة التي يتكلم عليها عبد الله العروي في «السُّنة والإصلاح» لم تعد تطحن الحدث فتلغي حدثيته وتصون دورانها حول ذاتها؛ صار «السُّنيون» بالذات، أعني عاملي التسنّين من شرعيين ومجاهدين ووجهاء الطائفة، حدثاً طاحناً لكل سُنّة، لا تضبطه

قواعد من أي نوع، إداريي توحش ومبدعي تعذيب وقتلةً سعداء، ولم تعد السُّنة غير رمز أو ماركة تغليف لحدث «إدارة التوحش». أعتقد أن داعش والقاعدة أوثق صلة بموت السُّنة كتقليد حي منهما بتحققها. ما لدينا هنا هو حدث بلا سُنّة، وليس سُنّة بلا حدث حسب تحليل العروي.

وفي أصل الاستثنائية المستمرة ذاتٌ ناميةٌ لا تطيق أي تقييد لسلوكها، أو أي «سُنّة»، طائفة الإسلاميين. وهي في ذلك مثل البرجوازية الجديدة الأسدية تماماً، لا يتعارض كيانها بالذات مع قواعد مطَّردة فقط، وإنما هي تحتاج إلى حالة استثناء ديناميكية، استثناء من الاستثناء، لا تكفّ عن انتهاك ما يحدث أن تضعه هي بالذات من قواعد. في الحالين هناك ذات سريعة النمو، غولية، فتّاكة، تستهلك البشر والحياة والعالم، دستورها الاعتباط، ويتعذّر أن تتشكل حياة قانونية أو سُنّن معاشة على غير جثتها.

(٧)

وبحكم «التشكّل الكاذب» والانفلات خارج أي تقليد حيّ، وضده، تسهل معاينة ضمور مبدأ الأخلاقية في الإسلامية، والظهور الشحيح للفرد الأخلاقي على أرضية تكوينها. هناك من جهة جفاف في المنابع الروحية تحت وطأة إهمالها لمصلحة السلطة المعبودة، وهناك من جهة ثانية تحول إلى طائفة مغلقة في وقت ظهور العالم المفتوح على بعضه، والحاجة الملحة إلى أخلاقية عالمية والتزامات عالمية، أو أقله الانخراط في النقاش حول عالم اليوم.

من دون تفكير بالله أو تطوير علم كلام جديد، الإسلاميون المعاصرون إلهيون مع ذلك وليسوا إنسانيين، يفكرون بأنفسهم كمنفذين لتكليف ربانيّ عالٍ على البشر، يسوِّغُ لهم إكراه الناس عليه إن لم يستجيبوا طواعية. والإكراه بأمر إلهي غير مُفكَّر فيه وغير مُساءَل لأنه مُشرّع لسلطة لا تُساءل هي ذاتها، هذا الإكراه يُبيح الحياة البشرية والكرامة الإنسانية على ما يصادق عليه سلوك إسلاميين متنوعين في سورية بين ٢٠١٣ و٢٠١٨. وما شُوهِدَ في سورية يبدو مندرجاً ضمن نسق متكرر، سبق أن شوهدت نظائر له في الجزائر والعراق وغيرهما، بما يسوّغ القول إن الإسلامية المعاصرة لا تضمن فعل الخير، وإنما هي توجه نحو فعل الشرّ بضمير مرتاح، أي بالفعل أسلمة الشرّ. أفعال القتل والاستيلاء على الملكيات والتعذيب والإذلال والخطف والتغييب والاستعباد والسبي والاغتصاب ومُلك اليمين تُباحُ بفتاوى دينية. أسلمة الشرّ على هذا النحو المتسق المتكرر والمديد تشرِّر دين المسلمين، تجعل منه دينا للشر.

والواقع أن نموذج الإسلامي المنتشر الذي رأيناه في سورية يثير تساؤلات في شأن ما إذا لم يكن الضمير الشخصي تشكلاً تاريخياً محتملاً، يمكن أن يوجد أو لا يوجد. إسلاميو داعش وجيش الإسلام وجبهة النصرة وغيرهم يبدون متحررين كلياً من مُساءلة الذات، ومزودين بضمير خارجي، في صورة الشرعي أو المفتي، يسوِّغُ لهم جرائم متفنِّنة. هذا تشكيل ممكن للإنسان، هو ما يصح تسميته هوموإسلاميكس، ومن هذا الكائن المكفهر تتشكل طوائف الإسلاميين العابدة للسلطة، والتي تمضي في التقاتل في ما بينها وتطهير مراتبها الداخلية، ربما إلى أن تقضي على نفسها والبيئات الاجتماعية لانتشارها.

لم تكن الإسلامية المحارِبة، على ما شهدناها في سورية بخاصة، سنداً للمجتمعات المحلية، وعلاقتها بها لا تشبه بحال علاقة حزب الله، مثلاً، بالشيعة اللبنانيين، على الرغم من أن هذا المثال بالذات كان حاضراً في تصور بعض تشكيلاتهم لنفسها ولدورها، جيش الإسلام في دوما والغوطة الشرقية مثلاً (كان زهران علوش يريد أن يحكم سورية أو أن يكون حسن نصر الله السوري). لكنه كان أقرب شيء إلى عصابة إجرام مؤذية، حطمت المجتمع الدوماني بالذات، بسجونها التي يجري فيها التعذيب والقتل، وبنظام من التجسس والاغتيالات والخطف والتغييب تمرّست فيه. وفي مجملها ظهرت الإسلامية المحاربة آلة قارضة للمجتمعات، ضرباً من «عضّاضة» (كماشة معدنية) هائلة، من الصنف الذي استخدمته داعش لعض أثداء النساء وأقفيتهن في الرقة، عقاباً على أشياء متنوعة، منها إرضاع أطفالهن في أماكن يمكن أن يطّلع عليها جواسيسها[٢١].

العضّاضة الإسلامية أسهمت، إلى جانب العضّاضة الأسدية، في إنتاج مقادير هائلة من اليأس والكراهية والألم. ومثل الأسدية لم يخرج من صفوفها أصوات مُسائلة للنفس، تتساءل: ماذا فعلنا؟ كيف أمكن لنا أن نصل إلى هذا الحد من الشر؟ وربما تتقصى أصول أفعال الإجرام في تكوين الظاهرة ووعيها لذاتها.

ونجازف بالتكرار بالإحالة مجدداً إلى مركب المظلومية/ الإمبراطورية، لكن هذه المرة من زاوية ما ينطوي عليه من مُجانبة هائلة للتوفيق. هذا

(٢١) انظر مقالة أحمد أبراهيم: هاجر وكتيبه الخنساء: https://www.aljumhuriya.net/ar/33606

المُركَّبُ المنحوس من جنون العظمة وجنون الاضطهاد ينبغي، إذا تكلمنا بلغة لاهوتية، أن يدلّ على سحب الرضا الإلهي عن المسلمين، بل على لعنة إلهية. ولقد فاقم المنزع التمييزي للإمبريالية الغربية الحديثة والمعاصرة فقدان الصواب في بيئات إسلامية، قادها الفشل المتكرر في الردّ على التفوق الغربي إلى مَنازِعَ انتحارية آذت الغرب بعض الشيء، وآذت مجتمعات المسلمين كُلَّ الشيء.

وبقدر ما إن الضمور الفكري للإسلامية متولدٌ عن مركب مظلومي إمبراطوري، وعن فقدان للشجاعة الأخلاقية أفقد بدوره الإسلامية الأصالة والطرافة، فقد تولّد عن ذلك مركب إضافي وخيم: الابتذال المأساوي أو التفاهة المأساوية، الخلو من الطرافة والاستعداد للإبادة، تفاهة التفكير ودموية الأفعال.

وما نحصل عليه من اجتماع دموية الأفعال وتفاهة الأفكار هو تبذيل الجريمة، وانعدام الخجل أو الحياء. لقد جعل إسلاميون كثيرون، منتشرون في بلدان كثيرة، من الشرّ ممارسة يومية مبتذلة. شرُّهم أقلّ بيروقراطية من آيخمان والنازيين من دون شكّ، لكن مزيج اليقين الفقير والابتذال الوفير ينطوي على طاقة شرّ كامنة عالية جداً. المظلومية والإسلاموفوبيا ضروريتان جداً لتجنّب مُساءلة النفس عن هذا المركب الوخيم. لكنهما ضروريتان أيضاً لاقتلاع جذور الخجل من النفس، وبالعكس الاعتزاز بالإثم. النفس التي صفّحتها المظلومية والعتو التوحيدي الإمبراطوري «طق شرش الحياء» عندها فلم تعد تستحي من شيء (أتكلم على تكوين

الضمير الإسلامي المعاصر في الفصل الرابع). لا التزام لديها إلا حيال الطائفة، وكل جريمة بحق الغير مُباحة. وفي جذر قلة الحياء الإسلامية، في تقديري، انعدام الصديق، فالحياء يتولد في النفس من النظر إليها بعين الصديق، ومن لا أصدقاء له، والإسلامي الحركي المعاصر بلا أصدقاء، لن يستحي من شيء. بالعكس، من ليس له إلا أعداء لا يلزمه حس الحياء، بل هو يفخر بالجريمة إن كان ضحاياها من أولئك الأعداء المفترضين.

وفي هذا ما لا يعطي غير صورة منذرة عن مآلات المسألة الإسلامية. كان يمكن للصراع بين الإسلامية و«الغرب العميق» أن يكون صراعاً بين باطلين، كوميديا في تعريفها الأرسطي، لولا أن هذه «الكوميديا الإبراهيمية» باهظة الكلفة منذ اليوم، ولا تبدو مرشحة لغير انحدار مديد في بربرية أشدّ كلفة.

(٨)

تتراكب في الإسلام المعاصر مشكلات دينية غير طائفية ولا تعود إلى وضع جماعة أو جماعات المسلمين في الدولة والإطار الدولي الحديث، ومشكلات طائفية غير دينية تتصل تحديداً بهذا الوضع. من المشكلات الأولى ما هو أخلاقي وحقوقي وسياسي، قائم في المعتقد الإسلامي بالذات، مثل أوضاع تمييزية شبه عبودية للمرأة، ومنها ما يتصل بحرية الاعتقاد الديني، ومنها ما يحيل إلى «الحدود» وعقوبات جسدية ماسة بالكرامة الإنسانية والتكامل الجسدي للمستهدَفين بها، ومنها ما يدعو إلى قتل «المشركين». هذا فضلاً

عن مشكلات كلامية تتصل بتصور الله والوحي، ومشكلات أخروية أو مَعَاديّة تتصل بتصور اليوم الآخر والنعيم والجحيم. الفكر الإسلامي أظهر تخاذلاً مشيناً في تناول هذه المشكلات وتغطيتها فكرياً وقيمياً على نحوٍ كان يمكن أن يُتيح للمسلم المؤمن أن يعيش إيمانه بدون تناقضات كبيرة. وبفعل هذا التخاذل يحتلّ التناقضُ كيانَ المسلمين. فإما يؤمنون بالمتوارث كما هو، ما يقتضي منهم مقاطعة عالم اليوم وتكفيره والرغبة في تدميره، أو ينفتحون على أفضل ثروات عالم اليوم، الفكرية والأخلاقية والعلمية، فينقلبون على عالمهم الاجتماعي والثقافي كله وليس على الدين وحده، أو أخيراً يجمعون بين هذا وذاك مُسلمين نفوسهم لازدواجية شالّة وغير أخلاقية.

وما يثبت هذا الانقسام المشكلةُ الأخرى، الطائفية، أعني التنازع بين الجماعات الاعتقادية وتنافسها على السلطة والموارد، وهذا على النطاق المحلي والعالمي. الطائفية هي تمييز سياسي بين الجماعات في نطاق الدولة، يقترن بتراتب ضمني أو صريح بينها، وبأجواء من حرب أهلية باردة تتفجر ساخنة بين حين وآخر، ثم بكيد وعدم ثقة وسوء نية وقلّة احترام. وهو ما يوفر جسر اتصال متيناً بين الطائفية في بلداننا والإسلاموفوبيا. الظاهرتان من الصنف نفسه: التمييز المتصل بالدين أو المذهب، والمؤسس لتراتب يمتد إلى المجالين الاجتماعي والسياسي. فإذا كانت الإسلاموفوبيا هي العنصرية المضادة للمسلمين، وكانت الطائفية تمييزاً مرسخاً سياسياً، تحل فيه رابطة المعتقد محل العنصر، أمكن القول بالقدر نفسه من الشرعية إن الإسلاموفوبيا طائفية مضادة للمسلمين، وأن الطائفية ضرب من التمييز العنصري.

لكن أثر المشكلة الطائفية يتجاوز ذلك. وقد يتمثل أسوأ آثارها وأكثرها خفاءً في أنها تَحول دون الشغل على المسألة الدينية أو تغذي التخاذل في تناولها. في حقل سياسي يسوده سوء النية والتنازع والتنافس غير الشريف، تذهب معظم الجهود إلى الدفاع عن الرابطة المعتقدية للجماعة والتكتم على المشكلات العقدية المحتملة، أو التفرغ لإبراز المشكلات المعتقدية عند الجماعات المنافِسة. ومع ترسّخِ هذا المسلك، ونحن في سورية ولبنان والعراق وربما مصر منذ عقود في مستنقع لا يغذي غير مسالك مماثلة، تتصلّب النفوس ضد بعضها، وتنحل المشكلات الدينية تماماً في المشكلة الطائفية. وقد ننتهي إلى نوع من النسبية الطائفية إن جاز التعبير، حيث يجري تمييع كل مشكلة يجري تناولها بالإحالة على مشكلة مقابلة عند الخصوم. فإذا ذُكِرت جرائم النظام في سورية جرى الرد بذكر جرائم إسلامية تاريخية أو معاصرة، وإذا قيل شيء بخصوص السُّنيين أو الإسلاميين جاء الرد بقول شيء عن العلمانيين أو عن المسيحيين أو العلويين، وإذا قيل إن فلان سيء، وُجد له مقابلٌ سيءٌ من طرف مقابل. يجري على هذا النحو تطبيع استقطاب عدائي سلبي، واستحالة قول شيء مفيد عن أي شيء، ويحل التعريض محل التفكير، والتعصب الطائفي محل التجرد والثقة، ويغرق النقاش كلياً في سوء النية وسوء الظن وقلّة الاحترام. هذا وجه من أوجه حربنا الأهلية لم يبدأ بالظهور مع الثورة السورية، لكنه تكرّسَ بعدها وصارت الحرب منطق تفكير وسياسة وهوية ووجود.

هذا الشرط الطائفي ليس مستجداً بحال. لقد ولدت الإسلامية قبل أقل من قرن في حقل صراعي مستقطب بشدة، يسوده التنازع والصراعات

السياسية على مستوى دولي متداخل مع المحلي، وضمور الديني ومعه الأخلاقي مدوَّنٌ في هذا الميلاد الذي قضى في المقابل بصعود السياسي والطائفي. أتكلم على ضمور ديني مَنشأهُ غلبةُ النزعة الدفاعية وتكريس جهود كبيرة لها، وضمور أخلاقي ناشئ من جعل المعتقد أو الناطقين باسمه ضميراً، والإشفاق في الحالين من تناول ما ينال من تماسك الجماعة التي تضعضعُ «الحداثةُ» تماسُكها. لكن هذا المسلك مرة أخرى متخاذل ومفتقر للشجاعة، ولا يصون التماسك المتضعضع فوق ذلك. كان ولا يزال من الأجدى التصدي للمشكلات الدينية كما لو أنه ليس هناك طائفية ولا إسلاموفوبيا، بل كان من شأن ذلك أن يُسهم في الردّ عليهما، وجزئياً على الأقل في إبطالهما. ولعلَّ أقرب مثال إلى ذلك ما يقوم به الدكتور محمد شحرور، وإن أمكن المجادلة بخصوص تعسّف تأويلاته وصدوره عن عدالة نهائية للنص الديني ومطابقته مع تصور ما هو عادل اليوم.

وبدروها تسهم المشكلات الدينية في الحيلولة دون تناول المشكلات الطائفية والإسلاموفوبية، وتحديداً عبر الميل إلى اشتقاق هذه المشكلات الأخيرة من المشكلات الدينية. كأن تُشتق الطائفية من حرية الاعتقاد الديني أو بالأحرى من غيابها، أو أن سبب الإسلاموفوبيا تديّنُ المسلمين أو حجابُ المسلمات. هذا، بالمناسبة، يقترب من تصور الإسلاميين أنفسهم أن مشكلات الطائفية والإسلاموفوبيا هي كيدٌ للإسلام كدين، وليست شيئاً متصلاً بالصراع الاجتماعي والسياسي على النفوذ والسيادة والثروة والظهور العالمي. وفقاً لهذا التصور، وسواء كان منشأه «علمانياً» أو

دينياً، لا تعود ثمة مشكلات تمييز محلية ودولية، ونغرق في صراع الأديان و«الحضارات»، ولا يكون الصراع الطائفي غير صراع بين أديان حقيقية وأديان باطلة.

(٩)

قد يمكن تمثيل وجهي المسألة الإسلامية بشخصين رمزيين مجردين، لهما منذ الآن سجل رهيب: «المسلم» (Muselmann)، الجثة التي تسير على قدمين، في معسكرات الاعتقال النازية، ثم «الإرهابي الإسلامي» اليوم، الذي هو منذ ربع قرن على الأقل المعتقل السياسي العالمي (كان الشيوعي والمناضل ضد الإمبريالية في وقت سبق). نذكر مَشاهد «الإرهابي» بزيّه البرتقالي وقيده الثقيل في سجن غوانتانامو الأميركي، بعد أن كان إخوانه قد أطاحوا ببرجي نيويورك. صنع الأميركيون منه رمزاً عالمياً.

الأول، «المسلم» أو الموزلمان، لم يكن على دين الإسلام، كان يهودياً غالباً، لكنه كان في أوروبا رمز الاستسلام المطلق، ميت قبل أن يموت؛ والثاني مسلم وليس إلا مسلماً، وهو اليوم رمز التمرد المطلق، يعيش كي يموت. كان «المسلم» لا يكاد يوجد في آوشفيتز إلا كي «يُختار» بعد قليل، فيُقتَل بالغاز ثم تُحرق جثته، ولا يختلف عنه الإرهابي في قربه من الموت، لكن هذا يَقتل ويُقتل، وفي عمليته الرمزية الأكبر في نيويورك جعل من مقتله فعل قتل للعدو المتصوَّر. مسلم آوشفيتز هو المرحلة قبل الأخيرة من الإبادة، إنه «المنبوذ»، الرمز الأقصى لـ«الحياة العارية»، إن استعرنا لغة

جيورجيو أغامبن، والإرهابي منبوذٌ كلياً خارج السياسة، والإبادة هي النهج الوحيد المعترف به حياله[٢٢].

وما سبق قوله عن أن من يعترضون على الإسلامية يتغافلون عن الإسلاموفوبيا، ومن ينتقدون هذه لا ينتقدون الإسلامية، نجد نسقاً محاكياً له هنا أيضاً: في سياق أوروبي وغربي، قلّما يُستذكَر «الموزلمان» حين يُفكَّر بالإرهابي، هذا المنبوذ المعاصر لنا، المنذور للإبادة، الذي لا يمكن إدخاله في السياسة. ثم إنه قلّما يُفكَّر بـ«الإرهابي» عند استذكار «الموزلمان». لعله يُخشى من إقامة صلات آثمة بينهما، مع أنه في كليهما تتمازج الإسلامية والإسلاموفوبيا.

يروي غيل أنيدجار الذي أشرت فوق إلى كتابه اليهود، العرب: تاريخ للعدو، أنه في العبرية لا تترجم كلمة Muselmann الألمانية إلى مسلم، بل تنقل بصيغتها الألمانية المُعمّاة: موزلمان. ويروي أن طالبة إسرائيلية له عرفت شيئاً عن «المسلم» من حديثه عن آوشفيتز، فسألت جدها، وهو ذاته ناج من آوشفيتز، عن «الموزلمان»، ولماذا لم يقل لها إن الكلمة تعني المسلم. الطالبة روت لأنيدجار أن جدها انفجر في نوبة حنق لم تشهد مثلها من قبل، وأصرّ بقوة على أن الكلمة لا تعني ذلك، وأنها لم تعن ذلك قط[٢٣].

---

(٢٢) من أجل «الموزلمان»، يُراجَع كتاب أغامبن:

Remnants of Auschwitz, Zone Books, New York, 2002, pp40-80.

(٢٣) تُنظَر مقابلتان مطولتان مع أنيدجار على هذين الرابطين

http://www.cambridgeforecast.org/MIDDLEEAST/MUSELMANN

https://asiasociety.org/jew-arab-interview-gil-anidjar

أستعيرُ هذه الطُرفة المأساوية من أنيدجار للقول إن «مسلم» آوشفيتز موضع كبت اقتضته شرعية الكيان الإسرائيلي الذي يحيل كل مقاومة له إلى مجال الإرهاب، هذا الذي يواجَه حصراً بالحرب والإبادة، بالضبط بذريعة أن هذه المقاومة تهديدٌ بإبادة اليهود.

معلوم أن «مسلم» معسكرات الاعتقال النازية كان أحد «الآثار الجانبية» لإبادة اليهود الأوروبيين التي كان يُفترض أن تقضي على أكثريتهم الساحقة، والتي انفتحت خلال سنوات قليلة على النكبة، وعلى «المعجزة الإسرائيلية». ومن المحتمل أن ما يخشاه الشيخ اليهودي الناجي من آوشفيتز هو أن معسكر الإبادة النازي جعل اليهودي مسلماً على المستوى الرمزي، أو جعل المسلمَ الاسمَ الرمزيَّ لليهودي الموشِك على الموت، بينما صار المسلم الحقيقي ضحية للضحايا السابقين على ما قال إدوارد سعيد يوماً. فكرة أن ذلك «المسلم» ظلَّ حيّاً برغم كل شيء، لكنه لا يزال يموت في فلسطين وإسرائيل، هي بحسب أنيدجار نفسه، مستحيلة ولا تطاق. ثم لا ننسى أن «الإرهابي»، مُمثلاً بداعش، حرص على زي برتقالي لضحاياه من غربيين وقعت يده عليهم قبل قتلهم الشنيع. كان يقلب الأدوار، ويصنع غوانتاناموه الخاص. هو ذاته عدمي، رافضٌ للسياسة والنظام الدولي، والحربُ منهج وجوده الوحيد. في ذلك أيضاً ما يقيم استمرارية بين غوانتانامو وداعش، لا يريد كثيرون رؤيتها.

وتمثيل المسألة الإسلامية بكل من «المسلم» و«الإرهابي» الذي هو إسلامي، مناسبٌ للربط بين المسألة الإسلامية والمسألة اليهودية. «المسلم» هو

اليهودي في معسكر الاعتقال النازي الذي كان مثال الإنسان المباح/ homo sacer[٢٤]، وبعد حين وجيز غالباً الإنسان المُباد. من يشغل هذا الموقع اليوم السوري «الفاصل» الذي يتعرض لتعذيب نازع للإنسانية قبل أن يُترَكَ ليموت وتُرقَّمَ جثّته وتُرمى في قبر جماعي مجهول (ينظر بحثٌ لعبد الحي سيد يربط بين «الموزلمان» في معسكرات الموت النازية و«الفاصل» في معتقلات نظام الأسد)[٢٥]، هذا إن لم تُحرَق في محرقة جثث قرب سجن صيدنايا، على ما أشارت تقارير أميركية في أيار ٢٠١٧. ليس «الفاصل» إسلامياً بالضرورة، إنه من عامة السوريين المعترضين على الأوليغاركية الأسدية، والذي أُنكِرَ على موته وعلى حياته أي معنى بأثر المسألة الإسلامية. المسألة الإسلامية ليست مسألة إسلاميين، وإن كانوا وجهاً أساسياً لها.

(١٠)

في موسم «الربيع العربي» ظهر وجها المسألة الإسلامية في صورة مجسمة أكثر من أي وقت سبق، وبخاصة في سورية. من جهة أولى، ظهرت الإسلامية كطيف متسع نزّاعٍ إلى القتامة، يمتد من الإخوان المسلمين إلى تنويعات سلفية محلية، إلى السلفية الجهادية الأممية في صورة غولية، ومنها تكوين مُهَجَّن بالأجهزة الأمنية والإيديولوجيا الأشد طائفية للبعثية

---

(٢٤) صادرٌ بالعربية عن دار الجمل، بترجمة: المنبوذ، ٢٠١٧.

(٢٥) Abdulhay Sayed: on the «Disconnected» Syrian: For the «Muselmannization» of the Syrian, Reflections on the Biopolitics of the Siege of Damascusuyyy.

العراقية المهزومة على يد الأميركيين، مركز قيادة إمبراطورية الغرب المعاصرة، أعني داعش التي هي أعلى مراحل النفي الإسلامي للعالم، أو العدمية الإسلامية؛ ويجمع الطيف كله مركب الابتذال المأساوي الذي تقدَّمت الإشارة إليه.

ومن جهة ثانية، بنية عنصرية إسلاموفوبية تتغذى من جرائم إرهابية لداعش في الغرب ومن موجة لاجئين، سوريين أساساً، لكن أيضاً عراقيين وإيرانيين وأفغان وغيرهم، ويتلاقى فيها انتخاب الأوليغاركيات لحكمنا كشرّ أصغر، مع «الحرب ضد الإرهاب» أو «الشرّ الأكبر»، ومع تدليل إسرائيل الدائم التي عادت تضرب في سورية كلما عنَّ لها من دون أن تُواجَه ضرباتها ولو بكلام طقسي عن أن هذا «لا يخدم عملية السلام». ولسورية موقع خاص بسبب تكوين طائفي متأصل للدولة الأسدية، يضعها في ضرب من الاستمرارية مع الإسلاموفوبيا الغربية. يسهل من أمر هذه الاستمرارية التماثل البنيوي للظاهرتين، العنصرية والطائفية، كتمييز اجتماعي وسياسي ديني. هنا في سورية، وقعَ لقاءٌ بين النفي الإسلامي لعالم مُتصوَّر كغرب واسع والنفي الغربي للإسلام كعالم اجتماعي عَمِلَ من أجل امتلاك السياسة والسيادة.

وقد يجب القول إن الابتذال يتقدم في الغرب أيضاً، ليس على المستوى السياسي وحده، بل على المستوى الفكري كذلك، حيث تتقدم المحلية الغربية أكثر وأكثر، ويترك على الهوامش أن تفكر تفكيراً عالمياً. العالم في أزمة تزداد عمقاً، والأفكار في أزمة وتزداد مركزية غربية واكتفاءً ذاتياً،

أي بالفعل ظلامية. الغرب العالمي يتراجع لمصلحة «الغرب العميق»، وفي هذا موازين الدين والعداوة الماهوية ذات العمق «اللاهوتي السياسي» (بلغة أنيدجار) هي الأثقل. وأجازفُ بالقول إن رفض أخذ العلم بالمسألة الإسلامية والتفكير فيها بجدية من العوامل المؤثرة في تقدم الابتذال الفكري والسياسي في الغرب.

وبفعل التغذية المتبادلة بين وجهي المسألة الإسلامية، أمكنَ للإبادة في سورية أن تمرّ غير ملحوظة، وأن يُنتخب نظام بشار الأسد كمنافس وحيد لنفسه برغم استخدامه السلاح الكيماوي عشرات المرات. اليمين الغربي الأكثر إسلاموفوبية واضحٌ في هذا الشأن أكثر من الحكومات. بشار الأسد خط دفاع عن الحضارة الغربية في عين اليمين الإيطالي. ومنظمات اليمين المسيحي الفرنسية تُرسل متطوعين إلى سورية، تحت غطاء إنساني. في العلاقة بين منظمات اليمين الغربي، والغرب العميق عموماً، والدولة الأسدية في سورية، هذا المزيج الطبقي الطائفي، الذي كنتُ استعرتُ لتمثيله تعابير السوريين البيض والسوريين السود. اليوم من جديد تُقال أشياء كثيرة عن حقوق الأقليات وحماية الأقليات، ولا تقال أشياء كثيرة أيضاً. ومما لا يقال إن الإسلامية أقلية. من سيقول ذلك؟ الإسلاميون؟ الغرب؟ الدولة الأسدية؟

حيال سورية بالذات، الغربي المتوسط الذي لا يعرف شيئاً عن البلد، يعرف مع ذلك شيئاً ما ولا ينكر شيئاً آخر. ما يعرفه هو أن معارضي بشار الأسد إسلاميون، وما لا ينكره هو أن بشار ديكتاتور واستخدم

السلاح الكيماوي ضد محكوميه. وجدتُ نفسي مراراً أُسأَلُ بتشكك من ألمان حسني النية، يبادرون إلى القول إنهم لا يعرفون شيئاً عن سورية، عن وجود «أشخاص جيدين» في سورية، مع علم السائلين بأن بشار كيماوي. أتكلّمُ على أشخاص لا يعرفون شيئاً عن سورية لأن من لا يعرف عن الموضوع ربما يقول ما تكونه الذات، ذاتُه، بحسب نيتشه. هناك عنصر إسلاموفوبي قوي في بنية هذه الذات، فلا تجد نظام إبادة شيئاً سيئاً جداً إذا كان معارضوه إسلاميين، ولا تُسائِل نفسها: جيد لمن؟ وفي عمق هذه البنية المتعصبة تعريفٌ للعدو، وهو ليس بحال من يقتل محكوميه بالسلاح الكيماوي.

وفي عمومها كانت القوى الغربية في المشرق قوى طائفية، سنداً للطائفية وليس للتماسك الوطني، ولا بحال للعلمانية (عدا صنفها الهنتنغتوني، المعادي تمييزياً للإسلام)، وهذا فوق كونها قوى دولانية، مساندة للدولة، ومعادية للديموقراطية.

وهذا في الوقت الذي يُقال الكثير عن ميل جنوب المتوسط وشرقه الفتيين إلى «استعمار» أوروبا الشائخة، أو عن «فتح» المسلمين للمدن الأوروبية، شارعاً شارعاً، وصولاً إلى الترويج لخطر تحول أوروبا إلى «أورابيا»، قارة يحتلها العرب من الداخل[٢٦].

---

(٢٦) تُنظر في هذا الشأن مقالة بانكاج مِشرا: A Culture of Fear.
https://www.theguardian.com/books/2009/aug/15/eurabia-islamophobia-europe-colonised-muslims

أسوأ من أن تكون مجرد قلب للواقع الفعلي، «ثقافة الخوف» الهستيرية هذه التي يتكلم عليها مِشرا تعني أننا عالقون في أوضاع من قلّة الاحترام المتبادل والنرجسية وعدم الخجل من إشهار الكراهية.

(١١)

غير أن ما أظهره «الربيع العربي» بوجه خاص هو ترابط التعقيدات الهائلة، المتصلة بوجهي المسألة الإسلامية. فقد عقّدت الإسلامية مسألة التغيّر السياسي في مجتمعاتنا والتخلص من نظم الأقلّية، بما في ذلك حكم الأقلية المضاعف في بلد مثل سورية، حيث يظهر بجلاء هنا المستمر الواصل بين الإسلامية المحلية والأمية والإسلاموفوبيا الغربية والإبادية الأسدية والتفضيل الإسرائيلي لها. الطرح الديموقراطي التقليدي، ومن إشكاليته ينحدر كاتب هذه السطور، ظهرت تناقضاته ومحدوديته في زمن الثورات العربية، وصعود الإسلامية محمولة على موجات الاحتجاج الشعبي. في المقابل، عقّدت الإسلاموفوبيا عمل الديموقراطيين العلمانيين ممن لا يريدون أن تلتبس قضيتهم بنزعة عنصرية، لها فوق ذلك قواسم مشتركة واسعة مع الطغيان الأوليغاركي الحديث في بلداننا. لقد مدّت الإسلاموفوبيا حبل النجاة لنظام تمييز طائفي إباديّ مثل دولة الأسديين.

بوصفها نظام ممارسات سياسية واجتماعية وقانونية تمييزية، يقيم تراتباً بين الجماعات، يتأذى من الإسلاموفوبيا عموم المسلمين اليوم، وليس الإسلاميون حصراً. هؤلاء وعلى العكس يعتاشون من أوضاع التمييز، وبفضل الإسلاموفوبيا يظهرون بوصفهم الممثلين الطبيعيين للمسلمين.

وهو بالمناسبة ما تفضله مؤسسات الدولة في الغرب كضرب من احتواء جمعي للمسلمين عبر من يُفترض أنهم قادتهم الطبيعيون. الإسلاموفوبيا بهذه الصفة وجه لنظام مِلل عرفي أو غير مقنن، يمثل فيه الإسلاميون «ملة الإسلام»، فيما يشغل مسلمو الغرب موقعاً عاماً ذمياً. إنها مزيجٌ من الاعتراف والتمييز، مثل نظام أهل الذمة الإسلامي القديم. ألمح عبد الله العروي إلى ذلك في كتابه «السُّنة والإصلاح».

وبوصفها بنية عنصرية، تقع الإسلاموفوبيا على خط التمييز العنصري ضد السود ومعاداة السامية، أي بصورة ما للعبودية والهولوكست. وإنها لذلك لا يمكن للديموقراطي أو التحرري في مجتمعاتنا المعاصرة أن يجد نفسه في هذا الموقع، مهما أمكن له أن يكون على عداء مع الإسلاميين.

وللتركيب الطائفي للدولة الأسدية مفعول تعقيدي مماثل من حيث أنه يجرّد نقد الإسلاميين، والإسلام ذاته، من الشحنة الجذرية التي كان يمكن أن يحوزها لو كان الإسلاميون في الحكم أو أكثرية سياسية في البلد، أو لو لم يكونوا موضعَ تمييز ومعاداة. في مثل شروطنا السورية المعلومة تجنح إلى التشوش الفوارق بين نقد تحرري للإسلاميين ونقد مندرج في التنازع الطائفي. فإما يسكت النقد على الأسدية فيفقد محتواه الأخلاقي، أو يصون اتساقه بإدراج الأسدية فيخسر فرصه في الوجود ولو الهامشي في البلد. ولم تكد تتيسر عناصر لبناء موقع نظري وسياسي ملائم لنقد يفكفك قيود الإكراهات المزدوجة إلا بعد الثورة وبفضلها. والحال أن الموقع الوحيد لممارسة نقد جذري للإسلامية في سورية هو ما ينفتح على تغيير جذري للحكم الطائفي ومجمل البيئة

السياسية في البلد. يمكن لبعضنا أن يكونوا «عادلين» ذاتياً فلا يقولون كلمة على الإسلاميين من دون كلمة على الدولة الأسدية، والعكس بالعكس، لكن ليس هذا هو موقع النقد الجذري التحرري للإسلامية. الموقع التحرري هو ما يعرف نفسه بتغيير البنية التي تنتج هذا التقابل وتضمن تجدده، بينما هي تهمش أي قوى خارج الثنائي. نصير في موقع أفضل بما لا يُقاس لنقد الدين وأهله جذرياً، والإسلامية، بالتخلص من تركيب طائفي يجد نفسه في استمرار مميز مع الإسلاموفوبيا العنصرية الغربية.

(١٢)

كل ما تقدم يبثّ في النفس الانطباع بأننا حيال أوضاع معقدة، بالغة التعقيد، عضال ومزمنة، ويرجَّحُ بقوة أن تكون وخيمة العواقب. هذا محزن ومحبط ومثير للغضب. فالتعقيد والعنف قرينان كما نعلم جيداً من المثال السوري الذي يُثابَر على نطاق واسع على إساءة فهمه، بصورة لا يبعد أن تكون متعمدة. ليس هناك عنف مهول في سورية لأن الأمور معقدة، ومن طبيعتها أن تكون معقدة في «الشرق الأوسط»، بل هناك تعقيد بأثر بُنيات عنف وتمييز مديدة، لم يعالج ما يتولد عنها من انفجارات بغير مزيد من العنف والتمييز. هناك تعقيد في سورية و«الشرق الأوسط» لأن هناك مُعقِّدين وعنيفين يتحكمون منذ عقود وأجيال بمقادير عشرات ومئات ملايين البشر.

المسألة الإسلامية لغم هائل بالغ الخطورة، إن لم تكن أخطر ما في عالم اليوم فإنها أبرز المرشحين لإشغال هذا الموقع. إنها مصير العالم. فكيف يمكن

التعامل معها؟ مع «مستمر» محلي دولي يعني مليارات الناس، وبصورة ما كل سكان الكوكب؟

انشغلَ جيلٌ كاملٌ في منطقتنا «المعقدة العنيفة»، «الشرق الأوسط»، بالتفكير في حلول لمشكلة الإسلاميين، أحد وجهي المسألة الإسلامية، ولم تتعدَ الخيارات واحداً من اثنين، نعبر عنهما بلغة مجردة بالاستبعاد أو الاستيعاب. لكن يمكن التنويع على هذين الخيارين العريضين، للتفكير في تنويعة استبعادية/ استيعابية، أُسمّيها سلطانية محدثة. كما يوجب التأزم الحالي للمسألة فتح التفكير، وتخيّلَ تجاوزٍ ثوري، يغيّرُ معطيات المسألة كلها ويتخطى الاستبعاديين والاستيعابيين، والإسلاميين أيضاً.

وبعد هذا كله لا بدّ من معالجة الوجه الآخر، الإسلاموفوبيا وما يتصل بها من مسائل إرهابية وإسرائيلية. ليس هناك حلول محلية لما هي مسألة عالمية جوهرياً. لكن من باب تنظيم التفكير، نتناول، أولاً، الحلول والمعالجات القائمة والمتبناة والممكنة للإسلامية، ثم للإسلاموفوبيا، ونعود إلى الربط بينها في النهاية.

الاستبعاد أو الإقصاء هو النهج المُمارَس من قبل أوليغاركيات الحكم القائمة في معظم الدول في مجالنا. هذه أطقمٌ غير مُنتخبة، غنية، تعيش حياة أرستقراطية، مندرجة في النظام الدولي، لا ضوابط مؤسسية أو قانونية أو زمنية لسلطتها من داخلها، ولا من النظام الدولي إن هي انضبطت في علاقتها بالنافذين فيه. وهي تجد في الإسلاموفوبيا سنداً لنهجها الذي ينكر السياسة والمساواة على محكوميها. ولا يقتصر الاستبعاد على الإسلاميين، فليس هناك مثالٌ واحدٌ لعدم استبعاد غير الإسلاميين في أي

بلد جرى فيه استبعاد الإسلاميين. الاستبعاد بنيةٌ حصرية لنخب الحكم تمد جذورها في تكوينها، في غناها وأرستقراطيتها وكونها غير منتخبة من قبل محكوميها. ثم بخاصة لكونها «منتخبة» من قبل المركز الإمبراطوري من أجل ضمان «الاستقرار والأمن» في «المنطقة». كل طرف سياسي آخر خطر هنا، والاستبعاد بنيةٌ قارّةٌ تحرس نفسها بالعنف. لكن لذلك بالذات الاستبعاد مشكلة. فهو يُبقي استقرار مجتمعاتنا غير الممثلة والفاقدة للتوازن مستوجباً لعنف يفتر حيناً ويشتد حيناً، لكن اتجاهه العام صاعد. بل هو انفتحَ بعد الربيع الديموقراطي العربي على أشكال من العنف الإبادي ندرت مثيلاتها في الحقبة الاستعمارية (عدا في مواجهة الثورة الجزائرية). هذا التكوين الاستبعادي الإبادي هو أحد المنابع الغزيرة للمسألة الإسلامية. من جهة، لأن هناك عنصراً احتجاجياً في الإسلامية المعاصرة على أوضاع مُستحِقة، منذ التحول الأوليغاركي، لما هو أكثر من الاحتجاج. ومن جهة ثانية لأن استبعاد الجميع يستبعد الإسلاميين أقلّ من غيرهم، حتى حين يكون استبعادهم أقسى من غيرهم لكونهم يعملون في مساحة اللاتمايز بين الديني والسياسي، يبرزون وجهاً دينياً حيث تعذر إبراز الوجه السياسي.

بين ثمانينيات القرن العشرين واليوم كانت «الديموقراطية» هي الأرضية الفكرية السياسية للبديل الثاني: الاستيعاب. لا يستطيع أن يدافع عن تصور استيعابي متسق للدولة من يدافع عن استبعاد الإسلاميين، هذا يجد نفسه منساقاً إلى مساندة أطقم حكم تستبعده هو بالذات، إن لم تستتبعه فتفرغه من الذاتية والمعنى. بعبارة أخرى، لم تكن هناك مساحة سياسية

فكرية للدفاع عن استبعاد الإسلاميين لا تؤول إلى موالاة الأوليغاركيات الحاكمة، هذه التي عرضت قبل الثورات العربية تطوراً باتجاه عائلي، شكلت سورية طليعته المقاتلة، والقاتلة. على هذه الأرضية الاستيعابية دافعتُ شخصياً عن حق الإسلاميين في العمل العام.

لكن تجربتنا السورية خلال سنوات الثورة السورية تُظهِرُ أن ما يتطلع إليه الإسلاميون ليس أن يكونوا طرفاً إلى جانب أطراف أخرى في عملية سياسية تستوعب الجميع، بل أن يكونوا هم الدولة. أي أن يكونوا كل الأطراف مثل الدولة الأسدية تماماً. ما كان في الإسلامية من بعد احتجاجي أتاح لكثيرين امتلاك السياسة (الكلام في الشأن العام والاجتماع مع غيرهم في فضاءات عامة والاعتراض العلني)، كان يتداعى كل وقت تحت وطأة تطلع سيادي استبعادي هو ذاته. انفجر التناقض بعنف كبير في سورية حيث ظهر أن ما يريده الإسلاميون ليس السياسة (فضاء التعدد) بل السيادة (مقر الواحد). هذا أصحّ على التشكيلات السلفية الجهادية ممن يصدرون عن نظرية الحاكمية الإلهية، أو يريدون تطبيق العقيدة إن جاز التعبير، لكنه صحيحٌ كذلك على الإسلاميين السياسيين ممن يريدون تطبيق الشريعة، أي أن تكون لهم ولاية عامة وأن يمارسوا العنف باسم شريعتهم، والعنف والولاية العامة وجهان أساسيان للسيادة.

لا الاستبعاد ناجعٌ ولا الاستيعاب ميسور، إذاً ما العمل؟ طورت نظم الأقلية، بالغريزة والخبرة، ضرباً من استيعاب سلطاني، ينكر على المؤمنين بالدين/ الأديان ممارسة سياسة مستقلة، لكنه يوفّرُ لهم مساحة حرية تصرف في مجال الشعائر والأحوال الشخصية والتعبيرات الرمزية

والاعتراف الرسمي. يختلف هذه الاستيعاب السلطاني المحدث عن الاستيعاب السلطاني التقليدي بأنه لا دين له غير السلطان ذاته. وهو إذ منح الإسلام مساحة رمزية واسعة فذلك مقابل سحق أي تعبيرات سياسية إسلامية مستقلّة. يسحق حافظ الأسد الإسلاميين، لكنه يؤسس «معاهد الأسد لحفظ القرآن الكريم»، وهي تحتكر التعليم الديني الذي يُمنع في المقابل من الجوامع، ما يسهّل للنظام مراقبته والتحكم فيه. يمكن أن نتكلم هنا على استيعاب استبعادي، مُصمَّم بغرض حماية الاستبعاد السياسي مقابل «حراسة الدين» وفق النموذج السلطاني (تكلّمَ عليها محمد عابد الجابري في «العقل الأخلاقي العربي»)، أي حمايته (الانتقائية) من النقد والانشقاق، ثم الاحتراس منه ووضعه تحت الرقابة. في المناسبة، ما يسميه غربيون ومحليون «علمانية» هو بالضبط هذا الاستيعاب السلطاني المحدث، الاستبعادي سياسياً وحقوقياً، والخاوي كلياً من أي قيم مساواتية وتحررية. ولعلهم يجدون سنداً لدعواهم في واقع أن العلمانية في الغرب بالذات تعرض حيال المسلمين ذلك المزيج من الاعتراف وخفض المرتبة، أي وجهاً ذمياً محدثاً.

«الجبهة الوطنية التقدمية» في سورية هي، كذلك، ضربٌ من استيعاب سلطاني محدث، تتنازل فيه منظمات شيوعية وقومية عربية وقومية سورية عن السياسة، مقابل البقاء وبضع مكاسب خاصة بخسة. ولا أستبعدُ في السنوات المقبلة أن يمكن استيعاب إسلاميين بالذات في أطر سلطانية محدثة، لكن مع المثابرة على جوهر البنية الاستبعادية: التجريد السياسي لعموم السكان.

لكن أليس هناك حلّ ثوري، يتجاوز استبعاداً إبادياً هو جذرٌ أساسيٌ للمشكلة، واستيعاباً ديموقراطياً فقد طاقته التحررية فوق أن المعنيين المفترضين به من الإسلاميين لا يكترثون له، واحتواءً سلطانياً محدثاً هو في واقع الأمر تحديثٌ لنظام الملل، لا دين له غير سلطة لا تتبدل؟ ويتجاوز قبل الجميع الإسلاميين بالذات ويؤول بهم إلى قوى آفلة تاريخياً، تتغير كي لا تتلاشى؟ عملياً لا يبدو أن هناك أفقاً لهذا الخيار اليوم، ولا أن هناك قوى تدفع باتجاهه وتبلور تفكيرها حوله. بيد أن الإمكانية النظرية لهذا الخيار مكتوبة في شيئين. أولهما في سابقة تاريخية جسّدتها المرحلة ما بعد الاستقلالية التي بدا فيها أن التحولات الاجتماعية والاقتصادية والتعليمية «التقدمية» تُحيل الإسلاميين إلى قوى محافظة، بالكاد تنافس غيرها على النفوذ الاجتماعي والسياسي. الأفول التاريخي كان يبدو واقعاً يتجه إلى التحقق حتى سبعينيات القرن العشرين، هذا قبل أن ينقلب الاتجاه فيأفل «التقدميون» وينفلون بفعل ازدهار نُظُم الأبد التي تغلق الأفق التاريخي، فلا تُغيّرَ ولا تتغير، وفي ظلها شغلَ الإسلاميون موقع «المعارضة الموضوعية» وتحولوا إلى قوى تغيير (من أجل مفهوم المعارضة الموضوعية، راجع مقالة الكاتب: «المعارضة الموضوعية»: التشكيلة السياسية والتغير السياسي، ٢٠١٥). وثاني الشيئين هو تناقضاتُ الإسلامية التي بلغت ذرى سيكوباتية إجرامية في سورية بين عامي ٢٠١٣ و٢٠١٨، لم يستطع الأقل سيكوباتية بين الإسلاميين صوغ اعتراض واضح في شأنها. لا يتعلق الأمر بداعش التي إن لم تكن فريدة الأزمنة في الأجرام، فإنها من تُحفِه الباقية. «جيش الإسلام» الذي لم يعترض عليه أحد من الإسلاميين علانية لم يقصر

عن داعش في شيء تقريباً. هذا التشكيل السلفي مثالٌ مفيدٌ لأنه يُظهر أن داعشَ محلية أكثر تحفظاً، وهو ما كانه الفصيل السلفي الدوماني، يمكنها أن تحظى بتواطؤ واسع من الملأ الإسلامي (مشايخ، وجهاء، عاملين في مشاريع وأجهزة إسلامية...). وأرجّحُ أن الأصل في ذلك تكوين نخبوي وأوليغاركي متماثل، مضاد للنشاط السياسي للجمهور، متعال على العامة ولا يعترف لهم بحقوق ويبيح التعامل معهم بقسوة. جيش الإسلام في دوما فرض نظام حزب واحد وعمل على إثراء قادته وأذلَّ السكان المحليين. ولا يبدو أن في تكوين مشايخ «المجلس الإسلامي السوري» في إسطنبول ما يعترض على ذلك. جبهة النصرة كان يمكن أن تحظى بما حظي به جيش زهران علوش وسمير الكعكة من رعاية لولا النَسَبُ القاعدي والنبذُ الدولي.

قد لا يمضي وقت طويل قبل أن يأخذ في الارتسام تجاوزٌ ثوري. الأرضية النفسية والأخلاقية مُهيأةٌ اليوم للسير في هذا الاتجاه بفعل خسارة الإسلاميين لوضع الضحية وظهورهم كقوى تقييد مكفهرة، كارهة للحياة وعاملة في خدمة الموت، ومتساهلة في قتل من عاشوا الاستباحة الأسدية لجيلين.

على أن فرص التجاوز تقتضي إدراك جذور فشل السياسة الديموقراطية. ليست المسألة إلا جزئياً أن الإسلاميين لا يقبلون الاستيعاب، أو أنهم ساديون وليسوا سياسيين. جذر المسألة بالأحرى، وجذر «الاستثناء الديموقراطي» العربي أو الشرق أوسطي، هو الثالوث الذي ترتكز عليه

العنصرية الدولية التي تسمى الإسلاموفوبيا، وتجمع بين إعفاء إسرائيل من القانون، و«الحرب على الإرهاب» التي لا بداية لها ولا نهاية، والمضادة للديموقراطية في كل مكان، ثم انتخاب الأوليغاركيات الأبدية في بلداننا. رأينا تشابك عناصر هذه البنية عياناً بياناً في سورية في سنوات ما بعد الثورة. هذه الثلاثة هي ركائز النظام الشرق أوسطي الذي هو فضاء استثناء دائم، تشكّلَ بعد حرب ١٩٦٧، حيث استتب التفوق الإسرائيلي والأبد العربي، قبل أن تنضم إليهما «الحرب ضد الإرهاب» منذ مطلع تسعينيات القرن الماضي. لا ديموقراطية ممكنة حين إسرائيل هي سيد كل سيد، وحين هناك بنية تكفل ألّا ينتخب المحكومون الحاكمين، وألا تكون هناك آليات تغيير من أي نوع، وحين هناك حرب مستمرة وهياكل حرب مستمرة متنقلة الجبهات. في سورية بلغت هذه البنية أقصى الكمال: دولة الأبد والإبادة الأسدية تنتخبُ شعبها الصحيح، بعد أن ضمنت انتخابها دولياً.

«الاستثناء الديموقراطي» المزعوم مصنوع، على ما تقدّمَ ذكره، من استثنائين بنيويين مديدين، أعلى وأدنى. استثناءٌ من العقاب، أعلى وسيادي، لمصلحة إسرائيل، يضعها فوق القانون الدولي، واستثناءٌ أدنى من الحماية ومن العدالة، ومن السياسة حتى، هو في واقع الأمر إباحة مفتوحة الأبواب على الإبادة، وهو نصيبُ الفلسطينيين كرمز لعموم السكان في مجتمعاتنا بوصفهم حَمَلة تطلّع إلى الاستقلال والسيادة. أما الشروح الثقافية للاستثناء الديموقراطي فهي بمثابة شهادات زور، ومساهمة في الإباحة/الإبادة (من دون أن تكون مساهمة أمينة بعد ذلك في إظهار مشكلاتنا الثقافية، واقتراح معالجات مثمرة لها).

بتكوينهم الاستبعادي القائم على استثناء للذات من قواعد عامة للعدالة، الإسلاميون ليسوا قوى اعتراض على نظام الاستثناء الشرق اوسطي أو على تجسداته المحلية.

التجاوز الثوري هو التحدي المطروح على جيل ما بعد الثورات العربية. وأساس هذا التجاوز ضرورة فتح آفاق تغييرية تقدمية، اجتماعية واقتصادية وسياسية، تطوي الصفحة الأوليغاركية وعهد التمييز، وتُحيل الإسلاميين من جديد إلى «معارضة ذاتية»، تتشكل دونها صعوبة خاصة أكثرية اجتماعية وسياسية، تستبعدها أو تشاركها على أرضية استيعاب ديموقراطي حقيقي. آفاق تطوي قبل كل شيء هياكل الاستثناء الشرق أوسطي المديد. الأبد من الصنف الأسدي وأشباهه لا يصلح علاجاً للإسلامية التي، على العكس، تزدهر في ظله، وتصير قوةَ قطع. وهو بالعكس يحتاج إليها لترويج نفسه كواجهة للعلمانية.

(١٣)

الإسلاموفوبيا كنزعة استبعاد عنصرية منتشرة، من أوجه أزمة الديموقراطية في الغرب وعالمياً، ومن مسوّغات الانبعاث الفاشي. الاستيعاب يتراجع، وليس الغرباء وحدهم من يُزاحون إلى الهامش وإن كانوا يُزاحون أكثر من غيرهم. الرأسمالية بدون صناعة وطبقة عاملة صناعية، وبدولة أضعف بفعل العولمة، ومن دون منازعة محلية أو دولية من قوى اشتراكية أو ديموقراطية جذرية، تُضعِفُ المحليين أمام المؤسسات الكبرى من شركات ودولة ووسائل إعلام وتعليم،

ويحتمون من هشاشة متفاقمة بزعماء تسلطيين. ترامب ليس الوحيد من هؤلاء، ولا يبدو أن هناك من يربط بين شكاوى جمهور أبيض يشعر بالانكشاف وبالعلوق في أوضاع متجمدة، لا تَعِدُ بالتحسّن بل بانحدار في القوة النسبية لأصحابها(٢٧)، وبين شكاوى الملونيين، ومنهم معظم المسلمين، من التمييز والفقر. ولا يبدو أن مفكري الغرب الذين يزدادون محلية مدركون أن المسألة الإسلامية يمكن أن تكون مُدمرة للعالم ككل، أكثر بكثير من المسألة اليهودية وحلولها. كما لا يبدو أن أحداً في الغرب استوعبَ دلالة القصة السورية، والاستثناءات الكثيرة المتراكبة التي صنعت الحرب المستمرة في البلد المنكوب. ما يُرى من القصة السورية هو أساساً «حرب ضد الإرهاب»، هي على المستوى الدولي اليوم مقياس للامسؤولية واللاقانون، راية حرب تساعد في منع التغيّر السياسي، وفضاء استثناء وإباحة يترك الضعفاء مكشوفين أمام الأقوياء المسلحين. «الحرب ضد الإرهاب» هي اليوم الأداة السياسية العسكرية لتمديد نظم الإبادة والطغيان في مجتمعاتنا، وإدامة أوضاع استثناء دولية لا تنتهي، وتناسب نخباً سياسية ينحدر مستواها، فضلاً عن عودة النهب المباشر على نحو ما يظهره تعامل إدارة ترامب مع السعودية ودول الخليج. وفي هذه الحرب تجد الإسلاموفوبيا الدولية جيوشها وحروبها وتحالفاتها السياسية وتشابكاتها الأمنية، وهنا الفرق الأدنى بين الغرب العميق والغرب العالمي، وبينهما معاً والأوليغاركيات الحاكمة في بلداننا.

---

(٢٧) انظر غسان الحاج في كتابه:

On Stuckedness, Alter-Politics: Critical Anthropology and the Radical Imagination.

«الحرب ضد الإرهاب» بعد ذلك مدخل إلى الاعتباط والمحسوبية، والتعقيد، في النظام الدولي. الإرهابي هو من يقاوم بالسلاح قوى غربية أو دولة من محاسيبها، وليس من يقتل المدنيين لأغراض سياسية. فإن كفّت الدولة أن تكون محسوبة على القوى الغربية أو عَرَضَ التشكيل الإرهابي استعداداً لأن يصير هو نفسه من المحاسيب، نالَ عفوا عملياً (وليس بالضرورة قانونياً) من تهمة الإرهاب، مثل الفرع السوري لحزب العمال الكردستاني في تركيا.

هذا التكوين المحاسيبي وفاسد الضمير لتعريف الإرهاب والحرب ضده يكمن وراء انتخاب أوليغاركياتنا واستثنائها من الديموقراطية. الدولة في مجالنا متراس ضد «الإرهاب»، ولم تعرض الدولة الأسدية نفسها للغرب إلا كمتراس ضد الإرهاب (وهو ما تقوله خطابات المحتلين الإيرانيين والروس كذلك)، ولا يقال شيء عن أن تكوين هذه الدولة المخصخصة هو منبع العدمية والعنف الإرهابي المميت.

وضمن هذه التركيبة إسرائيل نموذجٌ للاستثناء الأعلى، الموقع الامتيازي فوق القانون، ومنبعُ ضخ للتمييز وسياسات الهوية، ومصدرُ تغذية لصراعات لا تنتهي في المنطقة وفي العالم.

من المُستبعد أن تنفجر المسألة الإسلامية في حرب عالمية تقليدية. ليس هناك دول إسلامية تعلن الحرب أو تكون طرفاً فيها، والإسلامية التي يمكن أن تحارِب هي مُحاربة سلفاً وتُواجَه بحرب سلفاً. لكن نرى اليوم بأعيننا توسّعَ فضاء الاستثناء الشرق أوسطي وتعمقه، والصعود العلني للنزعات الإبادية وتقبّلها دولياً. هذه

الحرب، ضمن ثلاثي الإسلاموفوبيا البنيوي، تقوّضُ أي تماسك أخلاقي باق في النظام الدولي، وتدفع الكوكب في منحدر قروسطي جديد.

(١٤)

كل ما يتصل بالمسألة الإسلامية من إسلامية غاضبة وعنيفة، ومن إسلاموفوبيا محبّة لإسرائيل ومن تفضيل شيطان أوليغاركياتنا الذي تعرفه على شياطين لا تعرفها وقد يضطرها التعرّفُ عليها إلى التكيّفِ معها، ومن حرب ضد الإرهاب، يعطي الانطباع بالعداوة والحرب، بقلّة الاحترام، وباللاعقلانية حين هذه تعني الميل إلى حلول سياسية، وتجنّب سياسة الأعماق، أي الدين. وأكثر حين يكون المقصود بالعقلانية الانضباط بقواعد لعب مطردة تعمُّ اللاعبين لأنها مقبولة منهم كلهم. لا شيء من ذلك هنا، لا قواعد مطردة ولا أصول مراعاة ولا عام جامع.

نحن أمام فضاءات استثناء مسودة ومنزوعة السياسة، تتحرك بين الإباحة والإبادة، ولم يعد يُسوِّغُ أيٌّ من اللاعبين الأساسيين دوره، ولو من باب الدعاية، بالمساواة أو العدالة للجميع. أو بأي «رسالة حضارية».

على مستوى الرؤية، ليس هناك ما هو غامضٌ في عالم بلا مسألة إسلامية. إنه عالم اللاتمييز، اللااستثناء، السير نحو تمييز أقلّ ومساواة أكبر، ثم العقلانية: سياسة أكثر وقواعد مُتفق عليها أكثر، وحروب أقلّ وأعماق أقلّ. لا إمبراطورية ولا تبعية. لا استثناءات عليا مسلحة بالنووي ولا استثناءات دنيا مباحة للإبادة.

مجالٌ إسلامي، وعربيٌ بخاصة، مستقلٌّ يمتلك زمام نفسه ولا يعاني من التمييز هو حاجة لنفسه وللعالم، وهو وحده ما يمكن أن يندرج بروح إيجابية في العالم. المسألة الإسلامية وليدة تراكب أوضاع تمييزية مركبة تعاني فيها أكثريات من المسلمين في مجالهم وفي العالم من مشكلات التبعية والإخضاع. والمسلمون في عمومهم يعرّفون أنفسهم كمسلمين أكثر كلّما تعرضوا لتمييز أكثر.

هذا قانونٌ عام، وسبق أن كان اليهود مثالاً له. تُميّزُ ضدي كيهودي، أصيرُ يهودياً أكثر. هذا ما يحدث في الواقع، وهذا هو الصحيح أخلاقياً وفق ما رأت بحقّ حنة آرندت. التمييز هو الذي يولّد تمايز الهويات وتفاصلها، وكلما اشتدّ التمييز تمسّكَ الأفراد والمجموعات أكثر بتمايزاتهم، وجعلوا من معتقداتهم مناطاً لكرامتهم. الإسلاموفوبيا كبنية دولية تنجح في شيء واحد فقط: إنتاج مسلمين أكثر وإسلاميين أكثر. في سجّل معاداة السامية «نجاحاتٌ» مماثلة.

وفي المقابل، يجنح الأفراد والمجموعات إلى التقارب والاسترخاء حين يتعرضون لتمييز أقلّ. اليهود المندمجون ظهروا في القرن التاسع عشر مع ما بدا من صعود الرابط القومي على حساب الروابط الدينية. لم يتخلوا بالضرورة عن يهوديتهم، بعضهم فعلوا، لكنهم ظهروا كألمان، مثلاً، أكثر مما كيهود. وانعكس المسار حين بدا أن الاندماج لا يحمي، بل قد يكون جريمة بحق الذات.

وفي بلداننا عبّرت أكثريات كبيرة عن نفسها بلغة وطنية استقلالية أو قومية عربية بعد الاستقلال، حين بدا أنها سائرة إلى الأمام مثل غيرها. في شروط كهذه تقترب الهوية من الوجود في التاريخ، فيصير الإسلاميون مسلمين، وتسير المسألة الإسلامية نحو التلاشي.

ظهر الإسلاميون كـ«معارضة موضوعية» مع ظهور سياسة الأبد في سبعينيات القرن العشرين، أي مع هذا الشكل المخصوص من الخروج من التاريخ الذي يشعرون بالغربة فيه أقل من غيرهم، بحكم تكوينهم الأبدي هم ذاتهم. الصحيح ضد الإسلاميين هو الصحيح ضد دول الأبد وسياسة الأبد.

(١٥)

منذ قيام إسرائيل، المسألة الإسلامية هي مسألة عربية بقدر كبير. هذا غير ظاهر اليوم بفعل هزيمة القومية العربية قبل خمسين عاماً، وميل الرابطة العربية إلى التحلل بفعل تعثر متكرر في معالجة مشكلات كبيرة موروثة ومعاصرة، ومنها بخاصة الإسلامية التي يلتقي فيه التراث بالعصر، والديني بالسياسي. وبقدر ما تكون إسرائيل هي «الآخر» فسيكون «الأنا» عربياً، ليس فلسطينياً وحسب، ولا إسلامياً. ولعله من هذا الباب تأتي المزايدة الإيرانية المعادية للعرب عداء ملموساً، ودموياً، ولإسرائيل بصورة مجردة. من موقع الغرب أيضاً، ليست إيران هي الآخر، وأن أمكن أن تكون خصماً سياسياً.

انتخاب الأوليغاركيات شأن عربي و«شرق أوسطي» بدوره أكثر مما هو إسلامي، وأولوية الاستقرار والأمن في المنطقة وأمنها متمركزة بينوياً حول سلامة إسرائيل وسلامة البترول، قبل أي «إرهاب» أو «حرب ضد الإرهاب».

أتكلّمُ مع ذلك على مسألة إسلامية ليس فقط بفعل ميل صاعد إلى هيكلة منطقتنا حول الحرب ضد الإرهاب (الإسلامي)، وليس فقط بفعل الإسلاموفوبيا النشطة، وإنما كذلك لأن هناك مشكلات كبيرة، أخلاقية وسياسية وحقوقية، في

الإسلامية، يتحمل العرب قبل غيرهم وأكثر من غيرهم من المسلمين مسؤولية العمل على معالجتها والتقدم في حلها. مستقبل الثقافة العربية واللغة العربية والرابطة العربية مرهون بقدر كبير بالنهوض بهذا العبء الثقيل. ثم إن هذه المسألة الإسلامية هي بقدر كبير أيضاً مسألة سُنّية. وليس الأمر كذلك إلا لأن المشكلات الكبيرة المشار إليها، الأخلاقية والسياسية والحقوقية، هي مشكلات في الإسلام السُّني أساساً، الذي هو الصيغة الأوسع انتشاراً للإسلام في العالم العربي. ما كان لروابط ميتة ورمزيات ميتة أن تنبعث إلى الحياة لولا موت سياسي وأخلاقي عاشه عالم العرب طوال نصف قرن، أعقب استقلال أكثر بلدانهم بأقل من جيل واحد. الإسلامية السُّنية المقاتلة في صيغها التي عرفناها في سورية بعد الثورة وُجِدت بفعل امّحاء الفرق بين الحياة والموت. هي نفسها حياةٌ ميتة أو موتٌ حيّ.

وأتكلّمُ على مسألة إسلامية، أخيراً، لسبب شخصي. فقد وقع أن نالني من إسلاميين يحملون كلمة الإسلام في أسماء تشكيلاتهم، «دولة الإسلام» و«جيش الإسلام»، أذيَيْن يحفران عميقاً في النفس ويُغيّرانها: خطف وتغييب أخي وأصدقائي، ثم وزوجتي وأصدقائي. خطفُ سميرة وفراس وأصدقاء كرماء، وفي سياق تحطيم الثورة السورية، هو تجربةٌ مكوِّنة تُضاف في ما يخصني إلى الطفولة الأولى، وإلى سنوات سجني الطويلة التي كنتُ أفكر فيها كطفولة ثانية، وتفوقهما معاً في الوقع والأثر والدوام.

أردتُ ذلك أم لم أرده، لقد اقترن اسم الإسلام بخطف زوجتي وأخي. هذا عبءٌ هائل، كان يتمنى المرء أن يُعفى من حمله. أمّا وأنه لم يعفَ، فإن من شأن طرح السؤال وصوغ المسألة أن يكونا إسهاماً في الرد على الوحش.

٣- تقاطع تاريخي: تشيّع السُّنة وتسنّن الشيعة

ظهر المذهبان السُّني والشيعي كحلين متعارضين لأزمة الضمير الإسلامي التالية لـ«الفتنة الكبرى». بعد أقل من ثلاثة عقود على وفاة نبيهم، تقاتل المسلمون قتالاً عنيفاً مكلفاً، ترتد أمامه صراعات العرب قبل الإسلام، ولم تكن سقطت من الذاكرة بعد، إلى شجارات صغيرة.

فضَّل بعضٌ من المسلمين صون وحدة الجماعة الفتية، غير أن وحدة متصارعين لا تتحقق بغير إنكار الصراع ورفض الاعتراف به والتفكير في أسبابه، وبخاصة قضية «الإمامة»، أي السلطة. المذهب السُّني في الإسلام سيتولد عن هذا الخيار المتناقض، وإن لم يستقر على ملامح نهائية قبل القرن الرابع الهجري.

وآل خيار مسلمين آخرين إلى «التشيع» لما يرونه الحق على حساب الوحدة، حق علي ونسله في الإمامة وخلافة النبي، وحول هذا الخيار

سيتكون المذهب الشيعي. الشيعة هم من شايعوا علياً في الصراع مع معاوية. قبِلوا بالصراع وسلموا بالانقسام ورفضوا التناقض، فشكّلوا طرفاً وواجهوا طرفاً، وعرَّفوا ذاتهم بمواجهته، وجعلوا من قضية الإمامة أصلاً من أصول العقيدة.

تكوَّن المذهبان كلاهما في السياسة، وكمحصلة لحدث سياسي تأسيسي. إلا أن المذهب السُّني الذي تكون حول رفض التفكير في الانشقاق والصراع والعنف، أي في السياسة، ظل على قيد السياسة عبر الربط بين وحدة الجماعة وسلطة الخلافة من جهة، وعبر إعادة إنتاج رفض «الفتنة»، من جهة ثانية. من خلال ذلك سيكون السُّنيون، «أهل السُّنة والجماعة»، هم «الأمة»، بينما سيكون الشيعة طرفاً مخصوصاً.

غير أن سلطة الخلافة تحققت منذ «الفتنة» المؤسِّسة بـ«الشوكة والغلبة»، وعملت على تشكيل «الإسلام» بصورة تضفي عليها الشرعية. ليس بدون مقاومات، نعم، لكن المذهب السُّني هو نتاج معالجة بعينها لأزمة الضمير بعد «الفتنة» (معالجة تنفر من الشقاق، لكنها تقبل متناقضين لا يقبلون بعضهم)، بقدر ما هو نتاج قبول سلطات مستولية خشية انبعاث الفتنة. هذا التثبت حول الفتنة قاد إلى الإعلاء من شأن الطاعة وتشريع «إمارات التغلب»، وسلطات لم يندر أن كانت الجور مجسداً. هذا الخيار الذي يوكل إلى متسلطين، انتزعوا السلطة بالقوة والدم، مواجهة الفتنة، يثير سؤالاً عن مضمونه القِيَمي: ما هي القضية التي يجري الدفاع عنه حين يقبل كل طغيان وسفاهة تجنبا لـ«الفتنة»؟

يثير سؤالاً أيضاً عن منطقية الخيار وجدواه: هل سلطات الاستيلاء عدوة الفتنة أم حليفتها؟ أليس من مصلحتها بالأحرى إبقاء الفتنة في متناول اليد وتوسلها لقمع العموم وإذلال «الأمة»؟ أو ربما التمييز بين فتن مناسبة ينبغي رعايتها وإبقاؤها قيد الطلب، وفتن مرفوضة هي التمرد ضد أمارات الاستيلاء هذه؟

ثمن الوجود السياسي هنا هو رفض التفكير في السياسة. سار تجنب الفتنة، سُنّياً، مع رفض التفكير في الفتنة، في منابعها، في العلاقة بين الدولة والفتنة، وبين الدولة والدين، وبين الدين والفتنة، وفي مطالب الناس وصراعاتهم، في القيم التي يفترض أن تنتظم الاجتماع البشري، في سبل تسوية النزاعات بين الناس. لا شيء يسعف في ثالوث الفكر السياسي السُّني: الطاعة (رفض الخروج)، الجماعة (رفض الانقسام)، السُّنة (رفض البدعة). الكل موجه نحو رفض التفكير بالانشقاق. إن الوحدة التي يهجس بها الفكر السُّني ويبني هويته عليها عائق كؤود أمام التفكير بالسياسة، إلى درجة أنه لا بد من تفكيك هذا المدرك في تشكله التاريخي وفي بنائه المفهومي، من أجل أن يكون التفكير بالسياسة ممكناً.

يلزم أيضاً تفكيك مفهوم السُّنة ذاته. فمن أنساب هذه المفهوم أن أي حديث منسوب إلى النبي، مهما يكن ضعفه، مقبول أكثر من رأي الرائين أو عقل العقلاء (وهذا مذهب الحنابلة ومدرسة أهل الحديث). وهو ما لا يُرْكِن العقل جانباً فقط، وإنما يقيد القرآن بشدة ويحكّم به ما هو أدنى منه مرتبة، وأقل ثبوتاً بما لا يقاس.

في المقابل، قاد الخيار الذي آل إلى المذهب الشيعي إلى الخروج من السياسة، وإلى هامشية تاريخية مديدة، لكنه انشغل كثيراً جداً بقضية السياسة الأولى: الإمامة، وتكوّن كمذهب حولها، وطور تراثاً خاصاً من الأحاديث النبوية، فضلاً عن أقوال الأئمة ومأثوراتهم. على أن سياسة الجماعة الشيعية تمركزت حول مظلمة آل البيت، ولعن مرتكبيها والحقد عليهم، ورفض تقادم الزمان عليها. لقد صار مقتل الحسين بن علي تحديداً واقعة أصلية لا تاريخية، لا تبلى بكر الأيام.

في عين الشيعة، السُّنيون «نواصب»، يناصبون آل بيت الرسول العداء. هذا غير صحيح، لا يعادي الوجدان السُّني علياً ونسله، لكن السُّنية تكونت حول النفور من الشقاق والتمزق، بل الخوف منهما وإرادة تجنبهما، ولو بثمن تناقضات هائلة، ولو بمناصبة الشيعة، أصحاب الخيار الآخر، العداء. أي: ولو بالشقاق!

وفي العين السُّنية، الشيعة «روافض»، منعزلون عن إجماع الأمة، ومعتصمون بنهج سلبي. هذا غير صحيح بدوره. الأمة أُبعدت عن السياسة منذ وقت مبكر، ربما منذ وقت «السقيفة»، ولا يكاد يقف في وجه السلبية أو الرفضية خيار إيجابي، يتيح لعموم المسلمين المشاركة في سياسة الأمة.

عوَّض الشيعة عن خروجهم من السياسة بسردية مظلومية فاعلة جداً، تعود عليهم بشعور قوي بالحق، وهم وإن كوّنوا ذاتية سياسية أقوى تماسكاً، إلا أنهم حضنوا غِلّاً مريراً لا يرتوي على من سيُعتبرون سلالة يزيد أو ورثة معاوية. هنا أيضاً يثور سؤال عن المضمون القِيَمي لخيار سياسي عقدي جعل من الحقد فضيلة جوهرية.

اضطر السُّنة لقبول تناقضات كبيرة مقابل وحدة غير محققة، منها القبول بالمفضول في وجود الأفضل، وهذا تسويغ للواقع القائم وليس خياراً فعلياً، ومنها رفض الحكم في شأن صراع صحابة النبي المتقاتلين، بل واعتبارهم جميعاً ومن دون تمييز تقريباً سلفاً صالحاً ومرجعاً سامياً لا يُبلغ. تكثف الأمر طرفة شهيرة عن الصحابي الجليل حجر بن عدي الكندي رضي الله عنه الذي قتله الصحابي الجليل معاوية بن أبي سفيان رضي الله عنه، لأنه كان موالياً للصحابي الجليل علي ابن أبي طالب رضي الله عنه!

لكن اعتبار متقاتلين «سلفاً صالحاً» على قدم المساواة هو إنكار لواقعة تقاتلهم، وهو ما نعنيه برفض التفكير بالسياسة، وهو أيضاً ما يفتح الباب للخروج من السياسة بعد حين، يقصر أو يطول.

أما أهم تناقضات الوعي السُّني فيتمثل في أن المذهب الذي تكوّن حصرياً حول الوحدة لم يحقق الوحدة. وجود الشيعة بحد ذاته مؤشر على الإخفاق. علماً أن الشيعة لم يكتفوا بوجود موصول، وإنما زادوا عليه المنازعة الوجيهة على الشرعية الإسلامية، ومن هذه المنازعة القدرة على إنكار شرعية السُّنّيين الإسلامية، أي إخراجهم من الإسلام. لا نتكلم على مجموعات أخرى تفرعت عن الجذر الحضاري الإسلامي، لكنها خرجت من الصراع على الشرعية الإسلامية، العلويون والدروز بخاصة، علماً أن سلطات السياسة والدين في المجال الإسلامي ليست مبرأة من عزلة هذه الجماعات وهامشيتها الطويلة.

والواقع أن تعثر الوحدة محقق على المستوى السُّني ذاته. فالعيش في التناقض (قبول سلطات غير عادلة، إقامة الهوية على وحدة غير محققة وممتنعة

التحقق، التسوية في الفصل بين متنازعين، توكيل طغاة بوأد الفتنة...)، وإن كان مؤشراً على تصالح مع التاريخ، خلخل مع الزمن طاقة التوحيد السُّنية، وانعكس تعدداً وتناثراً واسعا في البيئات السُّنية ذاتها.

بل إن التصالح مع التاريخ ذاته نسبي. فقد أُرهِق الوعي السُّني ذاته بالجمع بين متناقضات يتعذر الجمع بينها، وتسمم بواقع الجور والانقسام المحقق. هل انحطاط الحضارة الإسلامية بعد عمر قصير نسبيا، ثلاثة قرون أو أربعة، منفصل عن ابتلاع تناقضات مُسمّمة يتعذر هضمها؟ عن الثقة بالسلطة المستولية لا بالمجتمع المسيطر عليه؟

والحال أن عدم تحمل الانقسام والصراع، ورفض التفكير فيهما وتطوير معالجات مثمرة لهما، يحول دون تكوّن ذاتية سياسية متماسكة، ويؤسس لتفجر التناقضات في شروط مغايرة.

الشروط المغايرة توفرت في الزمن المعاصر.

اليوم يتطور الوعي السُّني باتجاه شيعي، ويتطور الوعي الشيعي في اتجاه سُنّي.

في الإطار السُّني هناك اليوم مظلومية محتدمة، ورفض للعالم وحقد مشتد عليه. حيال «الفتنة» التي يمثلها العالم المعاصر كنظام للدولة الوطنية، وكحداثة مادية واجتماعية وسلوكية، وكحضور كبير للمرأة في الفضاء العام، وكأشكال جديدة من الصراع والانشقاق والعنف، تطور في البيئات السُّنية استعداد قوي لـ«التكفير والهجرة» و«الجهاد»، للرفض. «روافض» اليوم هم السُّنّيون، أو هم من السُّنّيين. وثالوث التكفير والجهاد والهجرة

يتقابل مع الثالوث السُّني التاريخي ويخرج عليه: الطاعة والجماعة والسُّنة.

يفاقم من ذلك أنه ليس هناك مركز سياسي سُنّي يحظى ولو بقليل من الاحترام أو الشرعية. لا السعودية ولا مصر هي هذا المركز، ولا يبدو أن تركيا تريد أن تكونه أو قادرة على إجماع أمرها على أن تكونه.

الذين رفضوا التفكير في العنف والصراع في الأزمنة التأسيسية، لا يهابون الفتنة اليوم، ويظهر بينهم مَن يمارسون اليوم عنفاً أعشى، يعبر في واقع الأمر عن الخروج من السياسة والهامشية التاريخية. هذا الخروج ينعكس في ضغينة وحقد شديدين على العالم، على الغرب تحديداً. بما هي حرب مستمرة، السلفية الجهادية تحول العجز السياسي المتأصل إلى رفض عدمي للسياسة والعالم المعاصر.

في المقابل، يُظهر الشيعة سلبية أقل حيال العالم المعاصر، ولديهم منذ أكثر من جيل مركز سياسي متماسك، إيران، لا تقارن به دول مثل السعودية ومصر، وهو يمارس سياسة تبدو فاعلة، ولا يعتصم بالرفض المحض. يحاول المركز الإيراني وتوابعه تجميع أتباع وحلفاء من حولهم، بمن في ذلك من البيئات السُّنية المنهَكة والمبعثرة. ويقبل الوعي الشيعي التناقض اليوم، وهو علامة على الانخراط في التاريخ، وتصالح الهوية مع الواقع (وإن كانت تناقضاتها ستتفجر يوماً: وبخاصة تسويغ العدوانية بالاستضعاف، أو شغل موقع يزيدي باسم الحسين، والطائفية العدوانية في لبنان والعراق، ومناصبة كفاح السوريين العداء الموتور. نواصب اليوم شيعيو المذهب). تتفاوض إيران مع الغرب، وتجد قواسم مشتركة مع قوى مختلفة تتعاون

معها، وتعمل على تأليف قلوب سُنّيين وغيرهم، من دون أن تتخلى عن هدفها الذي هو أن تكون قوة مستقلة فاعلة، فاعلاً سياسياً تاريخياً له الكلمة العليا في محيطه. كما تعرض استعداداً طيباً للتخلي عن مبادئ والمساومة على مبادئ من أجل السلطة.

وصحيح أن الوعي الشيعي العام «ممانع»، إلا أن الممانعة استعداد للقبول كما للرفض. ليست رفضاً محضاً. الرفض المحض نجده عند الجهادية السُّنية.

لا يعاني الوعي الشيعي من أزمة ضمير كبرى في العلاقة مع العالم الحديث، ليس وراءه «عصر ذهبي»، ولا يجد التاريخ المعاصر بيئة اغتراب وعداوة، ولا يتطور بين من يُعرِّفون أنفسهم كشيعة مُركّب «الوعي الشقي».

هذا المركب يميز اليوم الوعي السُّني الذي يعيش الحاضر كسقوط وانحدار، ويعاني أزمة نفسية أمام «الحداثة»، فإما يُقبل عليها ويخون ماهيته، أو يصون وفاءه للماهية المفترضة، فيندار عن العالم ويعمل على تدميره، فيتسبب مرة إثر مرة في تدمير أوسع لعالمه الخاص. الماهية السُّنية في جهة والواقع المعاصر في جهة أخرى؛ هذا مظهر لرفض الانخراط في التاريخ والخوف منه.

تمتد جذور هذا الواقع في تصور المجموعتين لهويتيهما، أو وعي الذات والآخر في كل منهما. آخر الوعي الشيعي هو السُنّيون، وهو يستقر حين يكون في موقع مهيمن أو متحكم حياتهم، ويشقى حين يكون مُهَيمَناً عليه ومغلوباً. أما آخر الوعي السُّني اليوم فهو الغرب، وهو شقي بتفوق الغرب الكبير، ومستسلم للضغينة والحقد اليوم لأنه لا يجد سبيلاً إلى التفوق على

هذا الآخر. وتقوده مخيلته المسكونة بالفتح والمجد الحربي إلى أعمال إرهابية عقيمة على طريقة القاعدة، تثير فيه مزيداً من البؤس والعطش، كمن يشرب ماء البحر ليروي غليله.

تتقاطع على هذا النحو مرة أخرى دروب الخيارين اللذين تكونا حول «الفتنة الكبرى»، بينما هما يتواجهان في فتنة كبرى جديدة. ولا يتبين المرء أي ديناميات أو استعدادات فكرية وسياسية ونفسية لتجنب هذا الصراع أو «اعتزاله».

هذا حين لا مفر من الاعتزال، ولكن مع العمل على تحويل الاعتزال إلى قوة سياسية تحررية، تكسر تناوب خيار الوحدة مع تناقضات مستعصية، وخيار رفض التناقض مع المظلومية والحقد و«الإرهاب».

الباب الثاني

الضمير كأذن داخلية

٤- المظلومية، الظالمية، الظلامية: في شأن ظهور طائفة (طوائف) الإسلاميين وتكوين ضميرها

مقالات إلى سميرة (٤)

يعمل هذا الفصل على النظر في تكوين ضمير الإسلامية المعاصرة، أعني المركب الفكري النفسي الأخلاقي الذي يدرك الإسلاميون من خلاله العالم ويتفاعلون مع الغير فيه. استناداً إلى المثال السوري يبدو لي هذا التكوين أنانياً، بُعد الغيرية ضامر فيه إلى أقصى حد.

هذه المقالة تتوسع في تقصي جذور هذا التكوين، وتفترض أنها تجده في ظهور طائفة معاصرة لنا، طائفة الإسلاميين، تندرج تحتها طوائف فرعية متنوعة: إخوان، سلفيون، سلفيون جهاديون.

طائفة/ طوائف الإسلاميين

الإسلاميون طائفة من المسلمين حديثة النشأة، غاضبة من العالم الحديث، وتميل نسقياً إلى وضع الإسلام في مواجهته، مع جعل معتقدها الديني مستودعاً لانفعالات سلبية حيال العالم تتراوح بين النفور والتشكك، وتصل إلى العداء والحرب. ليس هذا خياراً بديهياً لعموم المسلمين، وقد اندرج أكثرهم في العالم الحديث من دون إشكالات كبيرة، لكن كلما كانت علاقة مجتمعاتنا مع بيئتها العالمية أشد تعثراً، كان ذلك أنسبَ لطائفة الإسلاميين، يعود عليها بتوسع مراتبها ويقلل التمايز بينها وبين عموم المسلمين، فيحجب صفتها كطائفة.

هذا «العالم الحديث» ليس مُبرّأً بحال من وقائع السيطرة والاستغلال والتمييز وعلاقاتها وهياكلها وعملياتها المستمرة، ليس «حداثة» محضاً تصدم غافلين فيداومون على الترنح بفعل الصدمة، ولا هو محض «أنوار» باهرة تخطف الأبصار فلا يستطيع المنبهرون الحياد ببصرهم عنها، ولا مجرد ثورات علمية وتكنولوجية تصرع ذوي الألباب، ولا «تقدم» يخلّفُ الحسرة في قلوب المتأخرين، فيقضون أيامهم في التساؤل عن أسباب «تقدم الغرب» و«تأخر المسلمين»؛ إنه أيضاً استعمار وإمبراطوريات تحتل وتتوسع وتستتبع، وتقتل وتبرر القتل بـ «رسالة تحضيرية».

لكن هذا «العالم الحديث» ليس مؤامرة، أو خطة محبوكة من وراء الستار، ولا يحركه عقل خفي شرير معادٍ للعرب المسلمين دوناً عن البشر أجمعين،

يكيد لدينهم تحديداً على ما يميل الإسلاميون إلى التوهم، مجاملين أنفسهم بما يُعينُ على تحمل بؤس الحاضر، لكن بها لا يُعينُ على الخروج منه.

تولَّدَت طائفة الإسلاميين من هذا التعثّر المستمر للعلاقة بين مجتمعات المسلمين والعالم الحديث، بما في ذلك وقوع مجتمعاتنا تحت السيطرة الاستعمارية لبعض الوقت، لكن كذلك من انزياح الإسلام عن موقع الهيمنة في التفكير في شؤون الدولة والتنظيم الاجتماعي والحياة الخاصة، وانكفاء رموزه عن تعريف مجتمعاتنا المعاصرة. ويتصل بهذا التعثّر دولةٌ طغيانيةٌ حديثة، تنتخب شعبها الصالح، وتنكر عليه انتخابها ومحاولة امتلاك السياسة (التجمع والكلام والفضاء العام)، ولا تعرض وجهاً سياسياً إلا نحو قوى عالمية نافذة، يتواتر أن تكون هذه القوى هي من انتخبت نخبنا الحاكمة، أو من تكفل الأوضاع التي تتيح لها انتخاب محكوميها.

طوائف الإسلاميين المنبوذة وليدة هذا الوضع المركب من دول محلية فاقدة للمشروع والمعنى، ومن أوضاع دولية تمييزية، وهي طورت عبر العقود حسَّ الأقلية المحاصرة، الميالة إلى الباطنية والانغلاق على النفس وإلى التوجس من الغير وعدم الثقة بهم. ويميّزُها ما يميّزُ الطوائف الصغيرة من حدة الوعي الذاتي بالاختلاف الطائفي، ومن حصر الالتزامات داخل الجماعة. وهو ما يدفع باتجاه أخلاقية طائفية، غير ودودة حيال الغريب، إن لم تكن عدائية تماماً. ولا يقتصر الأمر على أن الغيرية، الثقة بالغير والشراكة مع الغير والالتزام حيال الغير، ضعيفة الحضور عند هذه الطائفة الفتية، تبدو الغيرية بالأحرى أقرب إلى خيانة، أو كفر. الجماعة أقلّ استرخاءاً بكثير

وأشد توتراً من بذل فضل حيال أي غير. اللاغيرية، أو انحصار فعل الخير بالجماعة، ليس عيباً على هذه الأرضية، بل هو فضيلة وسلامة اعتقاد. أو هكذا يجري تشريع الأنانية المتولدة هي ذاتها عن ديناميكية التحول الأقلّي للإسلاميين. عقيدة الولاء والبراء السلفية من العقائد التي ترفع حصر الخير بالجماعة وإيجاب الشر بحق غيرها إلى مرتبة دين مؤصل. وهنا المبعث الجوهري لما يمكن تسميته الظلم الإسلامي الحلال، أي العادل في نظر الإسلاميين. الطوائف الإسلامية تنتخب جمهورها بدورها، وتُبيح التمييز وسوء المعاملة لغير المُنتخَبين، فتعمل من هذا الوجه بآلية مماثلة لآلية عمل الدولة الطغيانية والنظام الدولي في منطقتنا، آلية الحرب المستمرة.

طوائف الإسلاميين والإسلام

تقترح هذه المقالة ثلاثة جذور للظلم الإسلامي المعاصر: المظلومية، الظالمية المتولدة عن مركب الواحدية والإمبراطورية، ثم الاكتفاء الذاتي أو الظلامية. على أنه يلزم قول شيء في البداية عن العلاقة بين طائفة أو طوائف الإسلاميين وبين دين الإسلام. في تناول سابق «الإسلام، الإسلاميون والعنف»[٢٨] أظهرتُ أن الإسلاميين يعيدون تشكيل الإسلام بينما هم يخوضون صراعات سياسية واجتماعية في أوضاع عينية، فلا يتعلق الأمر بحال بإسلام يبقى مماثلاً لذاته في كل وقت، وإن قام وعي الإسلاميين الذاتي على ذلك، ولا هو يتعلق من وجه آخر بإيديولوجيا غريبة على الإسلام لَفَّقتها جهات أجنبية مغرضة

---

(٢٨) أدرج هنا في الباب الثالث، لكنه كان قد نشر كنص مستقل في عام ٢٠١٤.

بنية الكيد للإسلام (على ما يقول إسلاميون كثيرون بخصوص داعش، وأحياناً القاعدة). وضربتُ على ذلك مثالين عاينتهما مباشرة. أولهما ما شهدتُه في مجلس الشورى في دوما في نيسان ٢٠١٣ من تعليق آيات «العلم» في البهو الداخلي للبناء الذي كان المجلس يشغله: «يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات»، «هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون»، «والذين يمسكون بالكتاب وأقاموا الصلاة، إننا لا نضيع أجر المصلحين»، «إقرأ باسم ربك الذي خلق، خلق الإنسان من علق، إقرأ وربك الأكرم، الذي علم بالقلم، علم الإنسان ما لم يعلم». مجلس الشورى مكوَّنٌ من «علماء»، كانوا يعملون وقتها على تشريع سلطتهم متوسلين آيات القرآن التي تعود عليهم بشرعية أعظمية. هذا الجسم الديني السياسي المحدد يعيد تشكيل الإسلام في الصورة التي تجعل مشايخَ المجلس تعبيرَهُ الحقيقي. والديناميكية الاجتماعية السياسية الدينية التي ظهر هذا الجسم المطيّف فيها (خروج الغوطة الشرقية من سيطرة النظام قبل شهور قليلة وقتها، وصعود التيار السلفي) قادت هي ذاتها إلى انشقاق عمودي في المجلس في شهر نيسان ذاته، وخروج نحو نصف أعضائه منه. ديناميكية التطييف الانقسامية فاعلة ضمن الطائفة الإسلامية الناشئة، بقدر ما عملت في الأصل على تمايز هذه الطائفة وظهورها في شروط الصراع مع نظام يقوم على الحرب والتمييز الطائفي.

وأُتيحَت لي في صيف العام نفسه صحبةُ «مجاهد» من جبهة النصرة لبعض الوقت (قال لاحقاً إنه ترك النصرة، وانضم إلى جيش إدلب الحر). الرجل، في نحو الثلاثين من العمر وقتها، كان يقول إن سورتي الأنفال والتوبة محذوفتان من القرآن الذي تعتمده الدول العربية، وإن المنظمات السلفية

الجهادية تعيدهما إلى القرآن. وبصرف النظر عن صحة ما يقول، فإن هيكلَةَ السلفيين الجهاديين للقرآن، وبناء تصورها للإسلام، متمركزٌ حول هاتين السورتين اللتين تضفيان شرعيةً أعظم على تصورٍ جهاديٍ للإسلام.

ويتذكر من هو من جيلي، في المقابل، أن إسلام معظم أبناء الأرياف كان يعتمد على حفظ آيات القرآن القِصار، وهي أخلاقية أكثر وتشريعية أقل، ومكيّة النزول في غالبها. هذه السور تعطي صورة عن الإسلام مختلفة كثيراً عن الصورة التي طورها فقهاء في المدن، ورثوا فقهاء الزمن الإمبراطوري.

هذه الأمثلة تقول إن الإسلام يجري تشكيله وفقاً لمطالب وتطلعات وقدرات الجماعات المسلمة المختلفة في أوضاع عينية مختلفة بدورها. تقول أيضاً إننا حيال اختراع متجدد لدين المسلمين، تنطبق عليه نظرية إريك هوبسباوم الثاقبة عن «اختراع التقاليد» أو التراثات. فخلافاً للمعتقد الانطباعي الذي يرهن تأثير العقائد والعوائد في النفوس بقدمها السحيق، كأنها هي تنحفر في جينات الناس كلما كانت أصولها أقدم (وهو ما تضمره الكليشيه التي تتكلم على ١٤٠٠ سنة من أنظمة تفكير واجتماع وسياسة يبدو أنها مشتقة من «الإسلام»، مُتصوَّراً كشيء لا يكف عن مشابهة ذاته عبر السنوات والقرون)، أقول، خلافاً لذلك، إنّ تقاليدنا «الأصيلة» وهويتنا «الراسخة» هي غالباً اختراعٌ عمره جيل أو جيلان أو ثلاثة، بما يعني أن المُسنين من الناس أكبر من تقاليدهم غالباً. نظرية الحاكمية الإلهية التي يقوم عليها الفكر السلفي الجهادي اختُرِعَت في أربعينيات القرن العشرين على يد مسلم هندي، أبو الأعلى المودودي. سيد قطب الذي تأثر بهذه النظرية أكبرُ منها

بخمسة وثلاثين عاماً. لكن الرجلين عَمِلا على «تأصيل» و«ترسيخ» تقليد هما مُخترعاه. «التأصيل» يضمر أن التقليد مخترع وينفي الاختراع في آن.

والوجهة العامة لإعادة التشكيل التي يقوم بها الإسلاميون، أو لاختراع التقاليد وفقاً لها، هي اليوم إبراز الصفة السياسية والجهادية للإسلام، بحيث تحوز المطالبة بالسلطة على أكبر وجاهة ممكنة، وتهيمن في أوساطهم على الأقل، بما ينزع حجة مَن لا يوافق على هذا الاختراع أو لا يجاريه. إعادة التشكيل أو الهيكلة هذه، أو التقليد المخترع، تاريخية وحديثة، وسأعود لاحقاً إلى القول إن الإسلاميين يجدون في متناولهم من أجل تطلعاتهم المعاصرة تشكيلاً إمبراطورياً للإسلام، يقوم على السيادة والعظمة والمجد، ويستثمر أكثر في القرآن المدني، القابل لتوظيف فقهي وسياسي أكبر.

ما جرى في الزمن المعاصر هو زوال آخر إمبراطوريات المسلمين قبل نحو قرن، وتعثّرُ عملية التكيّف الإيجابي مع العالم الحديث. طائفة/ طوائف الإسلاميين وليدة هذا التعثر، وبنية إسلاماتها (وليست العناصر المفردة هذه البنية بالضرورة) وليدتُه كذلك.

والمأمول أن ما تقدَّمَ يؤسس لشرح واضح لأنانية الإسلاميين، يدرجها في تكوّن «أنا» حديثة، ليست آمنة على نفسها، وتخشى على ضآلة فرصها في البقاء، وترجو كل شيء لنفسها سعياً منها وراء ضمان بقائها.

يبقى من الضروري توضيح عنصر مهم بخصوص ظهور طوائف الإسلاميين. لا تطابق هذه الطوائف منفردة أو في مجموعها «الطائفة السُّنية»، وإن كانت

كلها سُنّية في هذا التناول. بل هي متولدة، في سورية على الأقل، من تعذّرِ تطييف السُّنيين، أعني تكونهم في ضرب من وحدة سياسية قد «تشذ» منها أقلية صغيرة من «المنشقين». فبفعل تعدد وتباعد بيئاتهم الجغرافية والسكانية والاجتماعية، استحال ظهور تماهٍ سُنّي جامع أو غالب، ينشئ من السُّنيين طائفة أكثر تماسكاً. فإذا صح هذا التقدير فإن لدينا طوائف من الإسلاميين، سُنّية بطبيعة الحال، لأنه ليس لدينا طائفة سُنّية. كان «أهل السُّنة والجماعة» هم المسلمون الذين يتماهون بيُسر أكثر من غيرهم مع الدولة والمدينة، ومع الإمبراطورية والفتوح الإسلامية، ومع «العلوم الإسلامية» المتكونة في ظل الإمبراطورية. تتولد طوائف الإسلاميين المعاصرة لأسباب تحيل إلى انفكاك هذه التماهيات بفعل تغيرات تاريخية طالت الدولة والمجتمع والمعرفة مما لا تزال علاقتنا متعثرة به، وما خلَّفَ شعوراً منتشراً بالغربة والهامشية في أوساط مسلمة سُنّية واسعة هي التي تتكون منها طوائف الإخوان والسلفيين والجهاديين المعاصرة. يشبه الأمر بقدر كبير تشكل الطوائف الإسلامية في القرون الإسلامية الأولى، الاسماعيليون والعلويون والدروز، والشيعة قبلهم، من الجماعات الأدنى تماهياً مع الإمبراطورية، والأقوى شعوراً بالغربة والأشدّ عرضة للتمييز. وهو ما يكفي للقول إن علينا أن نولي اهتمامنا لبنى وديناميكيات الانقسامات والصراعات الاجتماعية والسياسية العامة، وليس حصراً لأشكال الوعي الذاتي للجماعات على ما يفعل كثيرون بيننا. يندرجون على هذا النحو في الديناميكيات الانقسامية المولدة للطوائف، بدل أن يعملوا على تغيير المسار أو محاولة التأثير عليه بما يحدُّ من الانقسامات الاستبعادية (الإقصائية)، وربما يحفز ظهور ديناميكيات استيعاب وتقارب.

المظلومية أو وضع الضحية

تطورت في مدار القرن العشرين مظلوميةٌ إسلاميةٌ سُنّية، تحاكي بصورةٍ ما المظلومية الشيعية وتُعبّرُ في واقع الأمر عن فقدان عالم الإسلام السُّني المركزَ الحضاري والقيادةَ السياسية والوجهة التاريخية، وهذا خلافاً للإسلام الشيعي الذي تطور له مركز وقيادة ووجهة، منذ الثورة الإيرانية قبل نحو أربعة عقود. في الخلفية تعثّرٌ أطول أمداً في انخراط مجتمعات المسلمين في العالم الحديث بأثر مركب من ركود مديد دام قروناً، ومن الرضة الاستعمارية، وتعثّرُ انتقال عالم «الشرق الأوسط» العربي والإسلامي إلى ما بعد الاستعمار بفعل تضافر كل من توضع الحوض النفطي الكبير في المنطقة، ثم الواقعة الإسرائيلية التي نالت رعاية غربية متعددة الأوجه، وألحقت بالقلب العربي للإسلام هزائم مشهودة. ومن المفهوم أن من كانوا يتماهون مع السلطة الإسلامية أكثر من غيرهم، السُّنيون، يتأثرون أكثر من غيرهم بسقوطها، ويشعرون باغتراب أقوى حيال الأوضاع الجديدة. هزيمة القومية العربية في حرب ١٩٦٧، وعلى مدار عقد السبعينيات، ثبتت الشرط الاستعماري القديم في صيغة مموهة، ووضعت الإسلاميين، السُّنيين بطبيعة الحال، في موقع منازع على القيادة الفكرية والسياسية في مجتمعاتنا.

اكتسبت المظلومية السُّنية زخماً أقوى بعد الاحتلال الأميركي للعراق وحلول حكم شيعي صريح محل حكم صدام، واغتيال رئيس الوزراء اللبناني الأسبق رفيق الحريري، ثم الثورة السورية والاستهداف التمييزي للبيئات السُّنية على يد الدولة الأسدية.

السلفية الجهادية هي الطائفة التي وضعت يدها على هذه المظلومية وحولتها إلى حجر الأساس في نظرتها إلى العالم. وهذا لأنه تطور لدى السلفيين الجهاديين أكثر من غيرهم، ومنذ المختبر الأفغاني الذي التقى فيه إسلاميون من عشرات البلدان الإسلامية في ثمانينيات القرن العشرين، ضربٌ من «وعي تاريخي» عالمي الأبعاد (الجهاد الأفغاني ظاهرة معولمة تكوينياً، أفغانستان ساحتها، أكثر مما هي ظاهرة أفغانية)، مع حسٍّ محتدٍّ بفقدان القيادة والمركز وبالحاجة إليهما، زاده حدة أن إيران بلد مجاور، وكانت شهدت ثورة ناجحة للتو، وقام الحكم فيها على المعتقد الشيعي؛ زاد من حدة حس فقد المركز كذلك واقعة أن الجهاد الأفغاني كان اندراجاً عنيفاً في العلاقة بين إمبراطوريتين كبريين عنيفتين: الولايات المتحدة والاتحاد السوفياتي، كانتا موصوفتين بأنهما قطبا العالم. جرى مدّ المظلومية إلى الوراء في الزمان لتبدأ على الأقل من إلغاء الخلافة عام ١٩٢٣، وجرى تشميلها المسلمين عموماً، والسُّنيين بخاصة. ومع ذلك المد وهذا التوسيع جرى توسيع الأعداء ليشمل دولنا المعاصرة كلها وعلى قدم سواء، وجميع التيارات الفكرية والسياسية غير الإسلامية، فضلاً بالطبع عن الغرب وروسيا. وفي الوقت نفسه جرى ركْزُ لواء العداء في الدين، فنحن مظلومون لا لشيء إلا لأننا مسلمون، وهم ظالمون يكيدون لنا، لا لشيء إلا لأنهم يهود وصليبيون أو عملاء لهم. صار الإسلام تعريفاً لموقع التباعد الأقصى عن المركز الحديث للعالم، الغرب. ولا يعود إشغال الإسلام موقع التباعد الأقصى عن الغرب إلى الإسلاميين وحدهم. الواقع أن الاستشراق، بعد كل تفهم محتمل، يجعل من الإسلام عالماً غريباً، آخر. إنه يصدر عن فعل

إبعاد تأسيسي، سابق حتى لظهوره[٢٩]، متصل بواقعة القدوم المتأخر للإسلام إلى «العالم القديم». القرآن غير موجود في ما تسمّيه طُرفةٌ سورية «أعمال الله الكاملة»، التي تقتصر على التوراة والإنجيل، العهدين القديم والجديد. إسلامياً، في المقابل، يجري استبعاد العهدين من الأعمال الكاملة لله، بذريعة التحريف، ليكون القرآن كتاب الله الوحيد.

كان لمثقفين مسلمين دور في التفكير بالنهضة، أي محاولة فهم لماذا تعثرنا وكيف ننهض مثل غيرنا، لكن بفعل تراكم التباعد تغيب هذه الإشكالية عن تفكير الإسلاميين اليوم، بمن فيهم الإسلاميون السياسيون. قوة الغرب وتفوقه وتفتحه ليست موضع تفكّر، دع عنك أن تكون موضع تعلّم. مشكلات الغرب أيضاً (وعلائم انكفائه اليوم) ليست موضع تفكّر، بفعل اعتبار الغرب ذاته، في كل أحواله وأطواره، هو المشكلة. هذا يضع الإسلاميين خارج جهود إصلاح العالم، أو العمل مع آخرين لمقاومة الظلم ومن أجل عالم أكثر عدالة.

الخطاب السلفي الجهادي الذي مزج في الساحة الأفغانية بين الوهابية السعودية (معادية للشيعة) والقطبية المصرية (الشيعة غائبون من أفق تفكيرها)، يُماهي بين السُّنيين وبين المسلمين ككل، فيُكفِّر الشيعة وأي مذاهب غير سُنّية أخرى. كما جرى اعتبار العالم كله شريكاً في الظالمية ضد المسلمين، وخصوصاً، بطبيعة الحال، «التحالف اليهودي الصليبي»، أي

(٢٩) ينظر من أجل ذلك كتيب مكسيم ردونسون: جاذبية الإسلام، ترجمة إلياس مرقص، دار التنوير، بيروت، ١٩٨١.

الغرب. وأضفى الجهاديون صفة نسقية بالغة الصلابة والاتساق على ظالمية أولئك الأعداء ومظلوميتنا، بما يرسخ يقين مستهلكي هذا الخطاب بأن العدو الغربي لا يفعل شيئاً غير الكيد لنا والعدوان علينا، وأن هذا نابع من تكوينه بالذات. وفي المقابل لا تكاد تكون لنا صفة أخرى، إلى جانب كوننا مجاهدين محتملين ضد الظلم، غير كوننا مظلومين. ثم أن معظم المسلمين بالذات متواطئون أو خانعون وفق هذه السردية، ليس حكوماتهم فقط، بل عامة المسلمين بالذات ممن ينبغي تعليمهم وتوجيههم و«سوقهم إلى الجنة بالسلاسل» (حسب أبي محمد العدناني، ناطق داعش الذي قتل عام ٢٠١٦). هنا مرة أخرى نرى دينامية الانشقاق فاعلة داخل مراتب الطائفة الإسلامية مثلما في ظهورها ذاته. أما الظلم فلا يكون هنا تمييزاً محتملاً ضد المسلمين نعترضُ عليه باسم رفض التمييز، فينفتح على دعوةٍ إلى المساواة أو تصوّرٍ للعدالة عابرٍ للمجتمعات والأديان، بل هو وضعنا البائس الحالي، منظوراً إليه حصراً كفعل فاعلٍ واعٍ مغرض، معادٍ جوهرياً يستهدفنا كمسلمين: الغرب أو «التحالف اليهودي الصليبي».

المظلومية عنصر بارز في وعي الذات الخاص بالإسلاميين عموماً، وفي نظرتهم إلى العالم. وهو ما قد ينطبق على الإسلاميين السوريين أكثر من غيرهم. في المظلومية هنا عنصر واقعي يتمثل في النظام الأسدي وحربين كبيرتين كلفتا بيئات سُنّية الكثير، وفيها توسع الفقر وأوجه تمييز وحرمانات اجتماعية متنوعة، يضاعفها افتقار سكان هذه البيئات إلى شبكات محسوبية تسعف في تأمين خدمات وتسهيلات حيوية لمحتاجين إليهما (الحصول على وظيفة، على رخصة سكن، على وثيقة سفر...). وهذا بخاصة في بلدات

وأحياء مجاورة للمدن، يجتد وعيها بالفقر والحرمان مما قد تلحظه في مراكز المدن أو ضواحيها الميسورة من بحبوحة ويسر.

بيد أن في المظلومية مكوناً خيالياً كبيراً، يسند الظلم إلى عداوة «نصيرية» جوهرية للإسلام والمسلمين، ويستذكر وقائع من أزمنة الاستعمار، وعوْداً إلى زمن الحروب الصليبية، مع افتراض استمرارية جوهرية، فضلاً عن أمة مسلمين متخيلة، مستمرة بدورها. هذا العنصر الخيالي هو «الوعي» الذي ينتجه الإسلاميون كـ «طليعة» إسلامية أو نُخب تعمل على بناء مجتمعاتها الخاصة أو «انتخاب» فرقتها الناجية.

من غير المحتمل أن هناك جماعات من دون سرديات مظلومية، بمكوّن خيالي كبير، وقد يكون هاذياً. النازيون بالذات طوروا سردية مظلومية ألمانية، أسندت «طعنة في الظهر» تعرضت لها ألمانيا في الحرب العالمية الأولى، وتمخضت عن معاهدة فرساي التي نزعت سلاح ألمانيا، إلى تحالف يهودي بلشفي يذكر بتحالف السلفيين الجهاديين الصليبي اليهودي. وتعيش إسرائيل على مظلومية دائمة، وراثية بتعبير زغمونت باومان، تشغل هي، وليس اليهودية، موقع العقيدة المشرعة، أو «دين الدولة». ولعله يمكن القول استناداً إلى المثال الإسرائيلي إن المظلومية هي العقيدة المُشرِّعة لفرقة الإسلاميين، دين الطائفة أو الطوائف. ولعلَّ هذا العنصر الخيالي يساعد على تحمل وضعنا المذل الذي لا يُطاق ولا نعرف كيفية الخروج منه، وذلك عبر تحويله إلى لوم لغيرٍ شرير متآمر وإلى تظلِّم منه. فإذا كان العالم كله شريراً متآمراً لا يكف عن الكيد لنا، كان حالنا البائس أقل إذلالاً مما هو في الواقع، فأنقذ ذلك شيئاً من كرامتنا.

أول مفعول للمظلومية هو الالتصاق بالذات وتعذّر مراجعة الذات أو العمل على إصلاحها وتغيير ما بها، وكذلك الإحساس بغيرنا والتضامن معه. موت الضمير أو ضموره على ما حاولتُ أن أُظهِرَ في مكان آخر(٣٠). تُولّدُ المظلومية في النفس استعداداً سلبياً عدائياً حيال العالم، وتُعفي النفسَ المظلومةَ من الالتزام بضوابط مشتركة للسلوك والتفاعل مع الغير. وربما نشمت بما يحدث من سوء لغيرنا، سراً إن لم يكن علناً، هذا حين لا نبادر نحن بالذات إلى إيقاع السوء. وبين الفرح بما يصيب الغير من كوارث، والعمل على إيقاع الكوارث بالغير، لا نكاد نفعل خيراً لغير أشباهنا. وهذا مناقض لمبدأ «مكارم الأخلاق». مكارم الأخلاق هي إعانة الغريب، عابر السبيل، أو ابن السبيل، حسب التعبير القرآني. فإذا استبعدنا إعانة الغريب فتحنا باباً لتغريب القريب، لاعتباره غريباً كي لا نُعينَه، فلا يبقى ثمة ما يعوق حجب العون عن القريب أيضاً بذريعة أنه ليس قريباً كفاية: ليس مسلماً حقاً، لا يقول مثل قولنا تماماً أو لا يفعل مثلما نفعل، ما يسوّغُ لنا استبعاده.

والواقع أن في أخلاقيات الجماعات كلها تناقض بين مبدأ «مكارم الأخلاق»، عون الغريب و«ابن السبيل»، ومقتضيات بناء الجماعة وتكاتفها وتمايزها المكوِّن عن الغير، الغريب. أياً يكن مبدأ تكوّنِ الجماعة، فإن أخلاقياتها توابع لمقتضيات تمايز وتماسك هذه الجماعة، ومواجهة ما تتعرض له من ضغوط. فإذا تصورنا حزباً للحب وحزباً آخر للكره في مجتمع لا حرية للأحزاب

---

(٣٠) مقالتي: الضمير الخارجي، في المظلومية وأصول الشر السياسي، متاحة هنا: https://www.aljumhuriya.net/ar/38443
وهنا: https://www.aljumhuriya.net/ar/38498

العاطفية فيه، فإنه يرجح لمقتضيات وحدة كل منهما أن تدفع حزب الحب إلى تطوير حسٍّ بالكراهية لمن ليسوا منه (مناقضاً بذلك مبدأه المعلن)، بينما سيحتاج حزب الكره إلى رعاية الحب بين أعضائه كي يتماسك، ويكون فعالاً في أداء رسالته المتمثلة في الكره. وفي الحالين يُعاد تعريف الحب والكره على نحو يجعلهما متوافقين مع «خط الحزب»، مثلما يعيد الإسلاميون صنع الإسلام على نحو يتيح اشتقاق أنفسهم منه اشتقاقاً منطقياً.

والمقصد من هذا المثال المفرط التبسيط أن المعنى الذي يفترض أن اجتماعنا قام عليه، لن يلبث أن يصير تابعاً للاجتماع ومقتضياته، وبخاصة في أوضاع صراعية يرتفع الطلب فيها على التمايز والتماسك. هذه نقطة أساسية في تصوري، تغيب عن تفكير معظم الذين يتناولون الحركات السياسية والاجتماعية، ممن يقعون ضحايا ما تقوله هذه الجماعات عن نفسها، أو يُحِلّونَ انجذابهم إلى عقائدها المعلنة أو نفورهم منها محلَّ الجهدِ اللازم لفهم ديناميكية الجماعات في أوضاع صراعية. وكمثال، فقد تسنى لي أن ألحظَ من تجاربنا الحزبية، وقد كنتُ ضمن بعضها لوقت لا بأس به، وعلى حوافها لوقت ما، أن حصر الخير بالجماعة فاعل هنا، وأن لدينا ضروباً من عقيدة الولاء والبراء تختلف باختلاف المنظمات والأحزاب. والأساس هنا أيضاً هو تغلب مقتضيات تمايز المنظمة وفاعليتها المفترضة على قِيَمها المعلنة.

الغرض من هذا الاستطراد التحول، عند النظر إلى الإسلاميين، إلى ديناميكية تشكّلِ جماعاتهم، وشروط هذا التشكل وحقوله الفعلية، وليس حصراً إلى المبدأ أو المعنى الذي تفضّل هذه الجماعات تعريف نفسها به. في عين الناظر،

هذا الأخير هو المعنى الخارجي إن جاز التعبير، فيما المعنى الداخلي يتصل بتصور هذه الجماعة أو تلك لذاتها وموقعها ودورها، ويحمل في طياته سيرة البدايات ومسار التشكل وفرادة التكوين، فيختلف بين داعش وجبهة النصرة، وبين هذه وأحرار الشام مثلاً أو جيش الإسلام، وبين أي منها والإخوان المسلمين. تعمل كل واحدة منها على تبرير وجودها، وهو ما لا يمكن أن يقوم على المعنى الخارجي الواحد (الإسلام)، بالتركيز على فكرة تميزها عن غيرها، وتسوّغ لها حصر الخير في داخلها. وهذه الفكرة التي قد يستعصي إدراكها على غير شركاء التكوين والذاكرة، هي التي تصبح مبدأ التماسك الداخلي الذي قد يُدخلها في حرب مع جماعة إسلامية أخرى. المجموعات التي تقدَّمَ ذكرها للتو كلها إسلامية، وسُنّية، و(باستثناء الإخوان) سلفية، وجهادية أو مجاهدة. ظاهرة كهذه سبق أن شوهد ما يشبهها في أواسط المنظمات الفلسطينية بين أواخر ستينيات وأواخر سبعينيات القرن العشرين، وكذلك بصورة ما بين المنظمات الشيوعية السورية في الفترة نفسها.

بيد أن هنالك مُشتَركاً بين الجماعات الإسلامية يتمثل في «نظرة إلى العالم» تشكلُ المظلوميةُ حجرَ الأساس فيها. هذا الأساس جامع، عابر للجماعات، وهو دين طوائف الإسلاميين كما تقدم القول.

هنا، في الإسلام الحركي المعاصر، عند الطوائف الإسلامية وأمرائها وشرعييها، بلغ إخضاع المعنى الخارجي المشترك للمعنى الداخلي الخاص، أي التطييف، درجة متقدمة من المذهبة والانغلاق، تكرَّسَ في عقيدة الولاء

والبراء السلفية. ولا يبدو أنه تعاكس هذه النزعة المذهبية المغلقة في أوساط الإسلاميين نزعة غيرية تعمل على فتح الجماعات على ما يغايرها، أو حتى على بعضها. بحدود ما أعلم ليس هناك نقد إسلامي لتكوين الضمير الإسلاموي المعاصر (إسلاموي هنا نسبة إلى إسلامي، التي هي نسبة إلى إسلام، وليست تعبيراً تحقيرياً أو مشككاً بنسبة الإسلاميين إلى الإسلام).

والواقع أننا في القرآن ذاته نتبين الأثر المتعاضد لكل من المظلومية («الذين أخرجوا من ديارهم») ومقتضيات بناء الجماعة في المرحلة المدنية من دعوة نبي الإسلام. في مكة لدينا دعوة أخلاقية تُعنى بابن السبيل، مدرجة في سياق واحدي ومَعادي، أما في المدينة فالكلام القرآني أميلُ إلى الغضب والنقمة، وإلى حصر الخير بالجماعة المسلمة الناشئة، واستبعاد من يُشَكُّ في تمام ولائهم: المنافقين. وآيات العذاب الأبدي والخلود في النار أكثر تواتراً في هذا الطور ما بعد المظلومي.

ويتصل بالالتصاق بالنفس، في المقام الثاني، التعارض الجوهري بين المظلومية والانعتاق، أي التحرر من قيودنا الداخلية. المظلومية تحتل النفس، تملؤها وتغلقها أو تُصمِّتها، فلا تنشغل بغير نفسها. الانعتاق بالعكس هو انفساح النفس وإعادة ترتيب البيت الداخلي على نحو أفسح، وهو ما لا يتأتي بدون نزاع مع النفس ومساءلة لها وتفحص مستمر لما يعتمل فيها. نعتق فقط بقدر ما ننازع أنفسنا، ونعمل على الترحيب بغيرنا في أنفسنا، وهو ما يقتضي ترحيب أنفسنا أو توسيعها. المظلوميُّ عبدٌ لمظلوميته، وهذه تقوده في اتجاه الانغلاق على النفس أو العدوان على الغير. فإذا كان التفكير

الإسلامي المعاصر لا يعرض تجارب انعتاقية، فلأن ركونه إلى المظلومية يغذي فيه واحداً من هذين الميلين أو كليهما: الانغلاق و/ أو العدوان. ما يغيب في الإسلامية المعاصرة هو، وينبغي لذلك أن يكون مفارقة كبيرة، التجربة الإيمانية، وما تبثه في النفس من صفاء وسكينة، وسلام. لا يصدر تفكير الإسلاميين عن صدور منشرحة، بل بالأحرى عن نفوس منجرحة. ومقابل «إدارة التوحش» التي تسند نفسها إلى دين المسلمين، لا نجد إرادة تأنسن إسلامية تُعرِّف نفسها بمواجهة تلك الإدارة.

وللمظلومية مفعول ثالث يتمثل في انعكاف المظلومين على جماعتهم وانعزالهم عن غيرهم وعدم إحساسهم بغيرهم. يمكن أن تتشكل جبهات من المظلومين، لكن لا تتشكل جبهات من المظلوميِّين، فقط تنافسٌ على المظلومية، على مَن هو الضحية الحقيقية، ومَن الذي ناله الظلم أكثر من غيره. المظلوميّون هم مظلومون تضخم العنصر الخيالي في ظُلامتهم إلى درجة الهذيان، فجعلوا من المظلومية هوية لهم أو تعريفاً لأنفسهم يبقى صحيحاً مهما فعلوا. جنون المظلومية هذا مُميِّزٌ للإسلاميين في عمومهم، وللجهاديين منهم بخاصة.

تتوحد هذه الآثار الثلاثة للمظلومية الإسلامية: الالتصاق بالذات، الانعزال عن الغير، تعذر الانعتاق، في مفعول واحد: الأنانية، «الأنانية الحلال» إن جاز التعبير. أنا مظلوم، أعرّفُ نفسي بمظلوميتي، إذاً أندار إلى نفسي ولا أرجو الخير إلا لها، لا أشكر من يُحسن إليّ (كل ما أناله حقي، بل بعض منه)، ولا ألوم نفسي على أذىً أُلحِقهُ بغيري. أنا مظلوم، إذن أنا عادلٌ

مهما فعلت. وقوع الظلم علي، وليست مقاومتي له، هي برهان عدالتي. هذا باطل بطبيعة الحال. العدالة فعل نقوم به من أجل الغير ومع الغير ضد الظلم. ونكون أعدل حين نقاوم الظلم من دون أن نكون ضحية له.

وكلما ركنتُ بقوة أشد إلى المظلومية وسعت دوائر الغير الخارجي والغريب، لتشمل الغير المحلي غير المسلم، أو المسلم بصورة مغايرة، فضلاً عن جميع غير المسلمين، فضلاً كذلك عن العالم كله. فضلاً عن أولئك الذين يبدون ظاهرياً منا ومثلنا، لكنهم ليسوا في حقيقة الأمر مثلنا بقدر ما ينبغي أن يكونوا. بل إن هؤلاء أعدى علينا من الأعداء لأنهم «يُلبِسون» علينا، نحن المسلمين الحقيقيين، وعلى الناس. لذلك يجب أن «نطهر» صفوفنا أولاً. هنا نبلغ أعلى درجات الهذيان. وهنا تتلاقى الإسلامية المعاصرة كظاهرة انقسامية تطهرية، تمخَّضَ عنها عسر وجودنا في العالم الحديث، بتعريف النفس كنفس مظلومة يحدق بها الأعداء من الخارج والداخل. وهكذا ينزع الإسلاميون إلى التصرف كأقلية قلقة، مذعورة، بالغة الحساسية، ترى في كل حركة وسكنة انتهاكاً لها، لا تثق بنفسها ولا بأحد.

الظالمية والتألّه

يتمثل عنصر آخر في مساحة التقاطع بين ما تورثه عقيدة التوحيد من شعور بالاختيار والفضل، من اختصاص بالله، وبين المخيلة الإمبراطورية والميراث الإمبراطوري المُدوّن في عقائدَ وشريعةٍ ورثها الإسلاميون.

على الرغم من أن دعوة نبي الإسلام تدرج الدين الذي أتى به في سياق

إبراهيمي، وتسند «كتاب الله»، مبدئياً، إلى كتبه السابقة ومرسليه المتقدمين على محمد، على ما سلسلهم كل من التوراة والإنجيل (الأعمال الكاملة للمؤلف السماوي)، إلا أن الله الواحد، خالق السموات والأرض والبشر، مالك يوم الدين، القادر على كل شيء، الفعّال لما يريد، اختراع إسلامي بقدر كبير. ليس من عدمٍ بطبيعة الحال، ولكن الهيكلة الإسلامية لتصور الله مختلفة عن إله اليهود الذي يميزهم عن غيرهم مبدئياً ونهائياً، ويقتصر عليهم، وعن إله المسيحيين الذي افتدى البشر على الصليب. إله المسلمين لا يمكن أن يُصلب، وإن كان الإسلام هو الدين الذي ارتضاه للناس، فإن باب الدخول فيه مفتوح للجميع. وقد وعد الله المؤمنين وعوداً خاصة تميزهم عن غيرهم وتُفضِلهم على غيرهم، وبمكافآت لا تنقضي إن هم اعتصموا بحبله، وأرضوه (ورضاه ليس ميسور المنال)، واستشهدوا في سبيله. هذا الجانب يرفد البعد الخيالي للهوية الإسلامية فيفتحه على أفق أخروي. لدينا مثال عن القوة المطلقة، راسخ في عالمنا الثقافي والرمزي، معبر عنه بلغتنا، فهل يبقى بدون أثر على تصور القوي القادر بيننا، الحاكم؟ السيد؟ الدولة؟

مفهوم الحاكمية الإلهية بالذات هو مساحة لقاء بين مثال القوة المطلقة والدولة السيدة الحديثة التي تأثر بها أبو الأعلى المودودي، وبخاصة بنموذجيها الشموليين، الشيوعي والنازي، وقد كانا ملء الأسماع والأبصار وقت طلع المودودي بنظريته عام ١٩٤١.

ليست الإسلامية المعاصرة، والجهادية منها بخاصة، إحياء لإسلام قديم سائد، وليست عودة إلى تصورات إسلامية قديمة عن السلطة، إنها تديين

للدولة الحديثة، العلمانية. الصيغة الشمولية لهذه الدولة السيدة الحديثة العلمانية تقوم على وحدة السيادة والسياسة أو إلحاق السياسة بالسيادة، بما يطبّع القتل كأداة سياسية، ويلغي التعدد الاجتماعي والسياسي الداخلي. الله وشرع الله يخدمان كذريعة للسيادة، لسلطة لا تتجزأ، تراقب الجميع وتضبط الجميع وتشكل مرجعاً حصرياً لولاء الجميع، خلافاً لما كان حال السلطة السياسية في العهود الإسلامية كلها. الله نفسه يعاد تشكيله كحاكم مستبد بالغ القسوة، نسخة غيبية عن الطاغية السياسي الحديث. ومع الإله الواحد، الذي يحابي الموالين له دون غيرهم من البشر، تنقلب القضية التي صاغها دستوفسكي في «الإخوة كارامازوف»: «إن لم يكن الله موجوداً، فكل شيء مباح»، إلى إن كان الله، الواحد والقدير، موجوداً، فكل شيء مباح لحاملي لوائه(٣١).

المشترك بين نماذج الدولة السيدة هذه أنها «تنتخب» شعبها. ولعله يمكن تعريف السيادة بهذا الانتخاب الذي يتضمن تحديد من يجب قتله حسبما عرفها (السيادة) أشيل مبمبه. مفهوم النكروبوليتكس (سياسة الموت) المثير الذي بناه مبمبه على غرار مفهوم البيوبولتكس لفوكو (إحصاء السكان وتسجيلهم وضبط أجسادهم وتنظيم الصحة العامة والجنسانية... كمهمات لسلطة انضباطية منبثة في المجتمع، ولا تتركز حصراً في الدولة)، يحتاج إلى هذا البعد السياسي المتمثل في الانتخاب كمكمل للبعد القتلي

(٣١) أدين بالفكرة لزغمونت باومان، في كتابه الحواري مع ليونداياس دونسكيس: الشر السائل، العيش مع اللابديل، ترجمة حجاج أبو جبر وتقديم هبة رؤوف عزت، الشبكة العربة للأبحاث، بيروت، ٢٠١٨، ص ٧١.

للسيادة (فوكو يرفض مفهوم السيادة، ولا يرى السلطة مستقرة في الدولة، بل منبثة في المجتمع). هذا أفق جدير بالاستكشاف في السياق السوري بخاصة، حيث تعرض الدولة والدين طاقات إبادية متميزة. في كل حال، تمسّ الحاجة إلى تفكير متجدد في العلاقة بين اللاهوت والسياسة إسلامياً.

وفي تشابكه مع كلّ من المخيلة الإمبراطورية الموروثة والمظلومية المعاصرة، يورث الاختصاص بالله استعداداً متميزاً للظلم، الظالمية العادلة في عين نفسها، أو الظالمية الحلال بدورها، المقدسة أو المُكَرَّمة. وهذا ضرب من الإمبريالية المُحسِنة مع رسالة تحضيرية، من الصنف الذي برر الاستعمار الغربيُ الحديثُ نفسه به، وورثها ولم يرث غيرها الإسلام السياسي، وأكثر منه الإسلام الحربي أو الجهادي. ويثمر تفاعل المظلومية المعاصرة، مع ما يبثه التوحيد من اختيار إلهي، إقصاء العالمية كتنوع (مما خبرته إمبراطوريات المسلمين مثل غيرها) لمصلحة العالمية كفرضٍ لواحد، وكاستغناء بما نملك، الله ذاته، عن كل شيء آخر، عن الناس كلهم. العدمية في صيغة «إرهاب» إبادي صارت ممكنة سلفاً على هذه الأرضية. هذا يتحقق عبر انقلاب الاختصاص بالله إلى ألوهية أو تألّه. يقين السلفيين الجهاديين بأن كلام الله واضح مباشر بسيط، وأنهم يعرفونه و«يطبقونه»، فيستنفدون الله ذاته في ما يقومون به من أفعال، وأنه لا يكاد يكون في الله فائض عما يقولونه ويقررونه هم، يضعهم هم في موقع الفاعل الحقيقي، إله الله نفسه، ويضع الله في موقع عبد عندهم، يطيعهم في ما يشتهون ويُحلّه لهم. نحن حيال انقلاب تام هنا: بعد أن كان الله الذي «ليس كمثله شيء» (وإن يكن من جانب آخر خلق الإنسان على صورته، حسب حديث منسوب إلى النبي)

غير قابل للاحتواء، جرى احتواؤه في صيغة من الإسلام مفرطة التصلب، صار مسلماً كما سأقول للتو.

ونرى على هذا النحو إعادة تشكيل الله في صورة موازية لإعادة تشكيل الإسلام، وفي اتجاه انكفائي في الحالين يوافق حاجات ومطالب أقليات صغيرة هي طوائف الإسلاميين المعاصرة. الله الذي يمكن بناؤه من تألّه شرعيي منظمات الإسلاميين وأمرائها هو اختصاصيُ تعذيبٍ وقتل، أشبه بلواء في المخابرات الجوية الأسدية.

انقلاب الله إلى مسلم هو احتمال ممكن منذ أن وجدت صيغة من صيغ الإسلام تفترض علاقة مباشرة بالله بلا وسائط، فتنكر عملياً التأويل والتاريخ، والثقافة، وتفترض الله قريباً مقروءاً، ومنتهياً، نحيط بسيرته ونعرف ما يرضيه وما يثير غضبه، كأنما هو أكثر تناهياً من أي من الفانين المتناهين من مخلوقاته. هذا أضيق بكثير من إله اليهود الطائفي، وإن ظل بلا ملامح خلافاً لإله المسيحيين المصلوب. أسلمة الله تكرست مذهبياً في الأشعرية التي جمعت، خلاف المعتزلة، بين إنكار خلق القرآن، أي رفض إدراج القرآن في التاريخية، والحد من تنزه الله وتعاليه عبر إنكار الأسباب وعقيدة التدخل الإلهي المستمر. وعبر حرفية الحنبلية ونزعتها التشريعية السلوكية الانضباطية، تطورت هذه الصيغة في الوهابية، قبل أن تبلغ أعلى مراحل التأله في السلفية الجهادية. ولأن هذه العقيدة منكِرةٌ للوسائط، أي للتأويل والثقافة والفن والتاريخ، ولأنه لا يقف بينها وبين الله المقروء المعلوم المحدود شيء، فإنها مهيأة للانقلاب من عبودية لله إلى استعباد الله، ومن طاعة للقدير إلى تطويع له.

يبدو الإسلامي عبداً لله، لكن في الواقع يبدو الله عبداً للإسلامي، لا يخالفه في شيء. ولعل الأصل في ذلك هو استنفاد علم الله في كلامه المفترض، القرآن، واستنفاد إرادته في الشريعة، واستنفاد الله ذاته في دينه، الإسلام. وعلى هذا النحو يكون إله الإسلاميين فقيراً محدوداً، يحيط به شرعي من شرعيي داعش أو جبهة النصرة أو جيش الإسلام، «يطبقه» في حكم الناس، ويفوقه غنى.

تتصل أسلمة الله أصلاً بدافع أساسي عند الجماعات: تكريم الذات أو تشريفها. وهو في تقديري السبب وراء انتصار الأشعرية على المعتزلة. إله المعتزلة دستوري (ألزم نفسه بالعدل)، وميثاقه مع المسلمين تاريخي (خلق القرآن)، فيما الميثاق أبدي وأزلي عند الأشعري، الذي لا يلتزم إلهه بشيء.

كان من شأن الوسائط، الثقافة والفن، والتأويل والفلسفة، والإيمان ذاته كفعل ثقة حي، أن يكون مساحة توازن تحول دون انقلاب المعبود إلى عبد والعبد إلى معبود، مساحة تحول دون أسلمة الله ودون تألّه الإسلاميين، وتجعل الله أفقاً للتعالي والغيرية والارتقاء. حين يجعل الإسلاميون من معتقدهم مطلقاً فوق كل وسائط، أي فوق مجال الإنسان، إنما يؤلّهون أنفسهم، فيكونون تماماً مثل من لا يؤمن بأي شيء على الإطلاق. ويفترض أن هذا امتياز لله وحده، فهو وحده من لا يؤمن بأي شيء، هذا استثناء مُعرِّف له. وبقدر ما يؤلّه الإسلامي نفسه، يُنصِّبُ نفسه سيداً وديّاناً للناس، فإنه يضع نفسه في موقع السيد العام والمُبيد العام، من يعلو فوق الناس كثيراً، ومن تنخفض حياة الناس أمامه كثيراً جداً، إلى

ما لا نهاية. بشار الأسد هو المبيد العام في سورية لأنه لا يتقابل معه إلّا «اللا أحد»، وهو ما يقتضي إبادة كل أحد كمنهج لإنتاج اللا أحد. ومثل ذلك الإسلامي الذي ينفي التاريخ والبشرية في علاقته مع الله فينتهي إلى أن ينفي الله ويتألّه هو ذاته. فتوح المسلمين وإمبراطورياتهم توفر تخيلاً للسلطة العالمية يستعاد بلا نهاية كتحقق للسيادة والسيطرة، كتألّه على الناس.

وعبر الإخلاص لحرفيات النص، ولقواعد وشكليات طقسية وسلوكية وكلامية وقيافية، ما اختنق ومات في النفس هو البيت الداخلي أو الروح، وما عاش هو «الهوموإسلاميكس»، الروبوت المبرمج على «الشريعة» والفاقد للحرية جذرياً[٣٢].

عن مثل هذا التكوين الآلي تكلم دستويفسكي في مذكرات من البيت الميت: «ولم يكن [أكيم أكيموفيتش، نزيل معسكر الأشغال الشاقة في سيبيريا، مع دستويفسكي نفسه بين ١٨٤٩ و١٨٥٤] بالمتدين كثيراً، لأن خضوعه الدائم للشكليات قد خنق جميع مواهبه الإنسانية، وكل عواطفه وميوله، سواء كانت طيبة أو خبيثة»[٣٣]. هذا شخص يُؤمر، وينفذ ما يُؤمر به، وإن أمكن وصفه في سياقنا الإسلامي المعاصر بأنه كثيرُ التدين قليلُ الإيمان. وعلى نحو يذكر بحنه آرندت وكلامها على التفكير

---

(٣٢) يراجع الفصل المعنون هوموإسلاميكس في كتابي: **أساطير الآخرين، نقد الإسلام المعاصر ونقد نقده**، دار الساقي، بيروت، ٢٠١١.

(٣٣) من ترجمة إدريس الملياني، المركز الثقافي العربي، ٢٠١٤.

كحوار مع النفس (في آيخمان في القدس)(٣٤)، وعلى انعدام التفكير كجذر للشر، يضيف الروائي الروسي في وصف الشخص نفسه: «ثم إنه لم يكن يحب التفكير كثيراً. ولم تخطر له أهميته على البال أبداً، في حين أنه كان ينفذ القواعد التي فرضت عليه بدقة متناهية». بدون تفكير، لكن مع «إخلاص أعمى للمراسم»، على ما يستطرد دستويفسكي، نحصل على القاتل المطيع، على آيخمان، وعلى السلفي الجهادي النمطي، المفتقر إلى لغة شخصية، والذي لا يتفوه بغير كليشيهات وصِيَغ جاهزة، وبدوره أيضاً يطيع ولا يفكر.

هذا ليس لتقريب السلفي الجهادي على نحو خاص من النازي، بل للقول إن الاعتماد على «ضمير خارجي»، في صورة عقيدة أو حزب أو قائد...، يقود إلى قتل التفكير والحياة الداخلية، والتحول المحتمل إلى آلات للشر.

وتسهم المخيلة الإمبراطورية في الإجابة عن سؤال يتواتر طرحه: ليس المسلمون وحدهم مَن تعرضوا لمظالم متنوعة، فلماذا يبدو أنهم، خلافاً لكثيرين غيرهم، يتفجرون ضد العالم من حولهم عنفاً بالغ التوحش؟ أعتقد أن تمفصل المظلومية مع الإمبراطورية أساسيٌ هنا. المظلومية تعطينا شعوراً بالعدل مهما فعلنا، ومخيلتنا الإمبريالية تشرّع لنا الركون إلى العنف والإخضاع وتنسب إليه قيمة إيجابية. ومن تمفصلهما نحصل على ما يمكن تسميته الإمبريالية المقهورة التي لا تستطيع مقارعة الإمبراطورية القاهرة

---

(٣٤) Hanah Arendt: Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil, with an introduction by Amos Elon. Penguin, 2006.

جبهياً، فتجنح إلى «الإرهاب»، وهذا من أنماط الإبادة المميِّز للتابعين The subaltern genocide، بتعبير آدم جونز(٣٥). جونز يمثل على ذلك بهجمات ١١ أيلول ٢٠٠١. لكنه يذكر أمثلة أخرى على إبادات قام بها التابعون، منها مذابح سكان هاييتي الملونين ضد البيض الفرنسيين عام ١٨٠٤.

وخلاصة هذه الفقرة أن طوائف الإسلاميين تقوم على تفوقية إسلامية لا تغاير في شيء التفوقية البيضاء في أميركا: white supremacy، وتحمل مثلها طاقة عنصرية وبرنامج إبادة محتملاً. لكن بما أنها وليدة ديناميكية تطييف، مفتقرة إلى الهيمنة، فإن تفوقيتها تنقلب إلى تشريع لعنف أعشى، تضررت منه مجتمعات المسلمين أكثر من غيرها.

الظلامية والاكتفاء الذاتي

مزيجُ المظلومية والاختصاص بالله يقود إلى تركيب نفسي سياسي خاص يمكن تسميته بالديْن الذاتي، ألّا نكون مدينين لغير أنفسنا، وأن نجعل من هذا الديْن للنفس دِيناً: هذا هو جوهر دين الإسلاميين اليوم. ومن دون ديْن لأي كان لا يمكن أن تقوم التزامات حيال أي كان. نكون هنا في عالم الأنانية المحض، عالم أنا-وحدي (سوليبسيست)، لا وجود فيه لغيرنا، فلا التزامات حيال الغير ولا بأس باستغلال الغير وإيذائه. لا صداقة ممكنة هنا.

(٣٥) Genocide, A Comprehensive Introduction, 2nd Edition, Taylor & Francis, 2010; p29.

وليس أفضل رد على ذلك أننا مدينون لغيرنا بالكثير، وهو صحيح قطعاً، ولكن أن العالم والوجود في هذا العالم كله دين ووفاء، وأن تكويناً نفسياً فكرياً أخلاقياً يقوم على أننا لا ندين لغيرنا هو طريق مستقيم نحو البدائية أو التوحش. والأمر مثير للسخرية، بل مهين، حين ننسب لأنفسنا أفضالاً، في عالم لا يكاد يكون لنا اليوم إسهام في غير رفع مستوى القسوة والتعصب فيه، ولا ينقذ كرامتنا في هذا العالم غير الاعتراف بهوان شأننا والعمل على نفض هذا الهوان باحترام لأنفسنا ولغيرنا. المسلم الكريم هو من يتمرد على هذا التركيب المتعصب المكتفي، الكاذب حتى قبل أن يكون منبعاً فياضاً للأنانية والقسوة.

الديْن الذاتي عنصر من عناصر مركب ثالث يمكن أن يساعد في شرح استحكام الأنانية بالإسلاميين: مركب الكبرياء ونزعة الاكتفاء الذاتي. جذور الكبرياء الإسلامية المعاصرة تمتد بدورها في تربة تتلاقى فيها أخيلة الإمبراطورية مع الاختصاص بالله، وقد وجدت سنداً انفعالياً وتعزيزاً في المظلومية والنفس المُنجرِحَة. مظلومون ومستهدفون بالتمييز اليوم، نحن في الواقع «خير أمة أخرجت للناس»، أمة الله والمدافعون الوحيدون عن الله في عالم جاحد كافر. الله نفسه منا، هو ذاته مسلم. نحن الموعودون بوراثة الأرض، أو بنِعَمٍ لا تزول في السماء. وقد كنا بالفعل سادة العالم، وفتحنا أراضي واسعة بين الصين والأندلس، إلخ. فإذا استطعنا فعل ذلك يوماً، فلماذا لا نستطيع اليوم؟

ماذا يعني الاكتفاء الذاتي؟ يعني الاستغناء عن موارد فكرية وأخلاقية ورمزية مغايرة، كان يمكن أن تكون مُخصِبة ومُغَيِّرة. يعني بالضبط الظلامية. وهو

يتحرك لدينا في مساحة تتجاوز تقرير أن كل ما لدينا خيرٌ إلى أن كل ما هو خيرٌ لدينا. التقرير الأول ضرب من التكريم الذاتي شائع بين الجماعات كلها، وإن اختلفت أسانيده بين السماء والأرض، أو الأسبقية والدم، أو التاريخ والقوة، فيما الثاني هو ضرب متوتر من الغرور والأنانية، يرفع الفروق بين الجماعات البشرية إلى مرتبة الفرق بين الإنسان والحيوان. العنصرية وحدها ما تقوم على أساس كهذا، وهي مفتوحة في كل أمثلتها المعروفة على الإبادة.

ظلامية الإسلاميين هي من صنف كل ما هو خير لدينا، أغنانا الله بالإسلام عن كل شيء سواه، على ما يقول الشيخ القرضاوي. غاية ما قد نأخذ من الغير هو تقنيات أو إجراءات. الإسلاميون إجرائيون متطرفون، يجعلون من «الإسلام» مبدأ الذاتية الوحيد، ويردون كل شيء آخر إلى إجراءات بلا روح (الحضارة تكنولوجيا، الديموقراطية صندوق اقتراع، القوة سلاح...). والمشكلة أن مبدأ الذاتية متشكل على يد هؤلاء الإجرائيين، الذين يراكمون فقراً فكرياً وروحياً وأخلاقياً قاتلاً للذاتية. كان يمكن لإجرائيتنا أن تحظى ببعض الوجاهة لو كنا في نهوض فكري وثقافي، في إبداعية وتفتح آفاق. مزيج الإجرائية والفقر الفكري اليوم هو الطريق المَلَكية نحو البدائية والتوحش، وإن جاملنا النفس بأفضلية ذاتية لا يراها غيرنا.

ظلاميتنا كبرياء نفس جريحة، تخادع نفسها بالأفضلية لأنها لا تستطيع مواجهة بؤسها.

هذه الظلامية قد تأخذ صيغة مقاتلة، فتحاول فرض ما لدينا على غيرنا، وهو منهج السلفية الجهادية. الاسم المستحق لمحاولة القوى الغربية

المتفوقة فرض ما لديها على غيرها هو الإمبريالية (واليمين الغربي المعاصر ليس بعيداً عن القول إن كل ما هو خير لدينا). ولا نحتاج إلى اسم آخر غير الإمبريالية من أجل جهود الإسلاميين للقيام بالأمر نفسه، حتى لو كنا ننكر إن القوى الغربية متفوقة في الواقع في القوة والمعرفة الاقتصاد والعلوم المضبوطة والتكنولوجيا، والفنون، والفلسفة والتأمل الأخلاقي، خلافاً للإسلاميين. والحال أن إنكار ذلك كله صعب، بل مُهين.

والوجهة الوحيدة للاعتراض على هذا الواقع هي الدفاع عن الغيرية والمساواة، أي عن مستمر أخلاقي يتساوى فيه الناس كمختلفين وملتزمين حيال بعضهم، ويستطيعون العمل معاً من أجل رفع الظلم، عن الغير كما عن النفس. وهذا بالضبط هو ما يرفضه الإسلاميون. يواجهون إمبريالية الغير بإمبرياليتنا الخاصة، وليس بتحررية عامة وعدالة عامة.

ثم أن الاكتفاء الذاتي يحكم على تفكيرنا بأن يكون تكرارياً، نقول الأشياء ذاتها طوال الوقت. الثقافات تنتهي إلى التحجر حين تختار أن تكف عن التفاعل مع غيرها أو تضطر إلى ذلك. التفكير التكراري هو لا تفكير، وما نكرره ينقلب إلى كليشيهات خاوية من المعنى. وما كان فكراً رفيعاً يُبتذل ويذبل إن لم ينعشه تفكير حي متجدد. الماركسية استعادت شيئاً من الجدة والحياة، بل من الكرامة، عندما لم تعد مفروضة كعقيدة رسمية ومختصرة في كليشيهات وأقوال محفوظة. لكن بالطبع لا شيء يقاوم فعل الزمن، وهو لن يعطي استثناءاً لشيء من معتقدات البشر، سواء عرَّفَت نفسها كدين أو فكر، ونسبت نفسها إلى السماء أو إلى التاريخ.

ثم إنه يقترن بميلنا إلى تكرار الأشياء نفسها أن نتكرر نحن بالذات في نسخ متماثلة: فإذ كنا كلنا لا نكفّ عن قولٍ وفعل ما يقرره قادتنا وعلماؤنا من مثال أصيل واجب التكرار، نؤول إلى أن نتماثل مع المثال ونفقد ما يميزنا، فلا تبقى فائدة في كثرتنا ولا ضرر من قلّتنا. على هذا النحو نحكم على أنفسنا بعدم اللزوم.

العدوان أو الظلم الحلال

الأثر الأهم للفعل المتعاضد لكل من المظلومية والظالمية الحلال، والظلامية، يتعدى ضمور حس الغيرية، إلى العدوان على الغير حيث أمكن، وإلى «إدارة التوحش» عند التمكن، على نحو أسهم بقوة في المحنة السورية المتمادية. من جهة ارتكب الإسلاميون (الذين يعيشون في عالم لا أحد غيرهم فيه) جرائم بحق جمهور الثائرين السوريين، رفعت عتبة التماهي مع الثورة من قبل سوريين كثيرين يمقتون النظام. ومن جهة أخرى تسببوا بخسران الثورة السورية معظم المتعاطفين معها عبر العالم، وذلك عبر مثالهم العدائي المنفر، وعبر تهديداتهم الجوفاء للعالم (فتح روما...)، وقللت بشدة من حساسية كثيرين لما يصيب السوريين.

في سياق آخر كان يمكن الكلام على إسلاموفوبيا هي الشكل الأبرز للعنصرية في عالم اليوم، على ما يقول غسان الحاج في كتابه الأخير[٣٦]،

(٣٦) Ghassan Hage: Debating Race: Is racism an environmental threat? Polity Press, 2017.

سهّلت التواطؤ مع مصاب السوريين المديد. لكن الذين يُشغلون أسوأ موقع للتحفظ على الإسلاموفوبيا هم إسلاميون لا يشعرون بدَيْن لأحد في العالم، ولم يعبروا عن احترام لأحد في العالم قط. هذه تركيبة فاسدة أخلاقياً وسيكولوجياً وسياسياً، تسببت بشرّ كثير للمسلمين وغيرهم، ولا يرد عليها بقول مبتذل يُعفي قائليه من التفكير: «الإسلام من ذلك براء».

«الإسلام» من ذلك براء فقط بقدر ما أن الماركسية براء من الغولاغ، والقومية براء من الهولوكوست، واليهودية براء من الصهيونية، والمسيحية براء من الحروب الصليبية وإبادة السكان الأصليين في «العالم الجديد». أي فقط بقدر ما إن هذه العقائد «معان خارجية» تتقدم عليها في التأثير المعاني الداخلية المتصلة بتشكل منظمات الإسلاميين (أو الشيوعيين أو القوميين) ودولهم المعاصرة.

وذو دلالة أن من يقولون إن الإسلام براء هم بالضبط من يصرون على نسبة جرائم جماعات بشرية أخرى إلى عقائدها الفاسدة حصراً. هذا «ازدواج معايير»، نفاقٌ ببساطة. فقط على أرضية تفكير علماني، دنيوي وتاريخي، يمكن أن يكون دور العقائد، كل العقائد، في جرائم البشر مندرجاً في شيء أوسع من هذه العقائد نفسها. أما على أرضية معتقدية، فلن نجد غير الشهادات الطيبة بالنفس والسيئة بالغير. نكون هنا في عالم الديْن الذاتي. وهذا عالم للأنانية والعنصرية والقسوة.

يلحُّ هذا التناول، في المقابل، على فكرة المظلومية وما يتصل بها لأنها تنقل النقاش إلى الحاضر التاريخي وحقوله وصراعاته وتركيباته النفسية والاجتماعية، فلا تحصره في الماضي وما ورثنا من جهة، ولا في المعتقدات

المجردة وتصور الجماعات عن نفسها من جهة أخرى. ذلك أن المظلومية هي مساحة نفسية اجتماعية متولدة عن تقاطع الشروط «الموضوعية» الراهنة مع الاستعدادات الفكرية والسياسية الموروثة. يقيم الإسلاميون في المظلومية، إنها غريزتهم الأساسية، التي يُعاد تشكيل المعتقد الإسلامي ذاته عبر ضغوطها وتُدرَكُ «الشروط الموضوعية» ذاتها عبر تحريفاتها. المعتقد الإسلامي المتشكل عبر المظلومية هو، أُكرّر، دين طائفة الإسلاميين.

ومزيج المظلومية والإمبريالية والنفس الجريحة، المستسلمة لكبرياءٍ أجوف، يبدو أنه يَحولُ دون ظهور أصوات إسلامية قوية تعترض على موت الغيرية في بيئاتنا. لسنا حتماً أسوأ من غيرنا ولا أشدَّ أنانية، لكن غياب أصوات غيرية أو اعتراضات مسموعة الصوت على المقدار الكبير من الشر الذي نحدثه في العالم، يضعنا في موقع فكري نفسي أخلاقي غير محترم، ومن الأسوأ في عالم اليوم.

وليس لتفوق الدولة الأسدية في الإجرام والتدمير، وليس لما تعرَّضَ له السوريون من خذلان دولي، أن يخفف من مسؤوليات إسلاميين متنوعين عن جانب من المحنة السورية. هناك جرائم موصوفة معروفة، وهناك تقييد اجتماعي وسياسي منتشر في مناطق سيطرة الإسلاميين، وهناك قبل كل شيء محنة تاريخية كبرى تتصاغر أمامها مِحَنُ الجيل الإسلامي الأول وأي أجيال إسلامية أخرى. هذه أزمة تأسيسية، يَرجحُ أن تُفضي ويجب أن تفضي إلى إعادة تشكّل الثقافة والنظام الاجتماعي والسياسي، والأخلاقي والحقوقي والديني. والأرجح أن تكون حاسمة في شأن مستقبل طوائف الإسلاميين الناشئة، ودين الإسلام القديم ذاته.

المنهج والتعميم

في النهاية، هذا الفصل حاول الإجابة عن سؤال: لماذا ظهر الإسلاميون في سياق الثورة السورية كقوى تمييزية أنانية، يتعذر العمل معهم من أجل قضية عامة؟ ما أقوله هو أنهم طوائف تعجز عن الخروج من مونولوجها الخاص والكلام بلغة مشتركة، وتنعكف على نفسها بصورة متشنجة، تحت تأثير مظلومية يلتقي فيها الواقعي بالخيالي، وتتلقى رفداً من مخيلة إمبريالية ومن تكبّر واكتفاء ذاتي موروثين. هذه بنية متصلبة، زادتها صلابة تجارب التاريخ الحديث القاسية. ويبدو الإسلاميون أسراها، لا يتحكمون بها. أُخِذَ على الإخوان المسلمين السوريين مثلاً أنهم يحاولون احتلال أوسع مساحة ممكنة في الأجسام المعارضة السورية التي ظهرت بعد الثورة. أعتقد أنهم يفعلون ذلك بتوجيه من «دين المظلومية» الذي يتحكم بهم أكثر من العكس. الجماعة مفتقرون إلى الرؤية لأنهم مدينون كل الدَيْن لدينهم هذا، لا يستطيعون مساءلته أو أخذ مسافة منه، أو تقمص غيرهم ومشاركته، أو الدخول في صداقة. ولا يستطيعون مساءلة مبدأ «الديْن الذاتي» الانعزالي. هذا يقتضي تفكيراً متجدداً، ولا يبدو أنهم قادرون إلى اليوم على ما يقتضيه التفكير من حوار مع النفس (آرندت، وهي تعيد الفكرة إلى أفلاطون) ومساءلة النفس.

ومعلوم، من جهة أخرى، أن السلفيين الجهاديين مضادون لـ «الرأي»، أي للتفكير، وأن كلامهم العام تكرار لمحفوظات سابقة، وأن السياسة لديهم تكنولوجيا حُكم هدفها إنتاج أناس متماثلين، لا يكفون عن قول

وفعل الأشياء نفسها مدى الحياة. هذا يوجب تفحُّصاً متجدداً لأُسسِ الضمير الإسلامي المعاصر، وليس فتح باب لبراءات واستثناءات من إسلام مثالي صالح لكل زمان ومكان، على ما يفعل جميع الإسلاميين. وحده ما يتغير هو ما يصلح لكل زمان ومكان. وباب الاستثناءات الذي يفتح الإسلاميون كي يحموا عقيدتهم الثابتة يتسع على أيديهم بالذات ليخرج جميع الإسلاميين الآخرين، مجموعة مجموعة (داعش ليس من الإسلام، القاعدة ليست من الإسلام، ثم الإخوان، ثم الصوفية،...)، ثم تدين عموم المسلمين، فلا يبقى غير إسلام مجرد، عاطل عن الفعل، مرفوع فوق رؤوس الناس أو فوق أناس بلا رؤوس. وفي الحالة القصوى نحصل على مسلمين سيئين كل السوء يقولون عن دينهم إنه صالح كل الصلاح!

عبادة الإسلام هذه هي دين الإسلاميين ومنهجهم. وهذا المنهج إما أن يُرفض رفضاً خارجياً لا يؤثر عليه، أو يُعتنق من قبل الإسلاميين ويُطابَق مع الإسلام، كأنما هذا لا يتشكل بالتاريخ وتجارب المسلمين. وفي الحالين يبقى المنهج غير منقود.

وهذا ما عملنا هنا على تداركه، بما قد يساعد على الخروج من تشكّي الإسلاميين من التعميم بحقهم باتجاه تناول المنهج الجامع لهم.

ما حاولنا قوله هو أن المشكلة في المنهج، في تركيب نفسي فكري أخلاقي يشغل الدين الذاتي وعبادة الإسلام مركزه. أي عملياً عبادة الذات، والتقليل من شأن الغير جميعاً، عموم المسلمين مثل غيرهم.

وما يمكن استخلاصه من ذلك هو وجوب إعادة بناء الدين على الأخلاق، على ما ينسب إلى كانط فعله في إطار الفلسفة الأوروبية. أخلاقية كانط المجردة استبعدت السود، ولم تكن غيرية وشاملة بقدر ما تقول صِيَغُه في «نقد العقل العملي». هذه سمة عامة لليونيفرسالية (العالمية) الأوروبية. مستعدة لفتح باب للاستثناءات، عملياً إن لم يكن نظرياً. لهذا فإن الدفاع عن الغيرية والمساواة معاً يبقى تطلعاً جامعاً، وأرضية أصلب لنقد وإدانة الطائفيين المبدئيين مثل الإسلاميين، والكونيين الزائفين مثل عموم الليبراليين الأوروبيين، وأكثر اليساريين.

في سياقنا المحسوس، تعني إعادة بناء الدين على أخلاقية الغيرية ثلاثة أشياء معاكسة للثالوث المظلم. أولها، التحوّل من اجترار المظلومية المتقوقعة على النفس إلى مقاومة الظلم وفق معايير عامة للعدالة ومناهضة التمييز. وفي هذا الشأن من المهم جداً تجنب صراع المظلوميات، والتنافس بين من منا هو الضحية أكثر من غيره، ما ينقل الصراع إلى أوساط الضحايا والمظلومين، بدل أن يصارعوا معاً ضد المعتدين والظالمين. وثانيها، تطوير مجال الإنسان الذي هو مجال الوسائط، مجال الثقافة والتاريخ، المتعدد والكثروي، والمتكون حول الأنسنة واستبعاد الظلم ومقاومته. ومن هذا اليوم حفزٌ للتفكير في قضايا الضمير وإعادة بناء ثقافتنا حول تجاربنا المعاصرة، وهي تصمد للمقارنة مع أي مواريث تاريخية، دينية أو غيرها، وتتفوق عليها. وثالثها المشاركة مع الغير والتعلم من الغير والأخذ والعطاء من الغير، ضدّاً على الإمبريالية، والتألّه، وضداً على التبعية والعبودية والخضوع. الوجود في العالم هو دَين ووفاء، وأولئك الأخيار في عين أنفسهم، الذين لا

يدينون إلا لأنفسهم، يتسببون بالأذى أكثر من غيرهم، وهم أجدر بالإدانة من غيرهم.

وفي النهاية نكون كغير إسلاميين في موقع أفضل بكثير لإدانة الظلم الإسلامي الحلال حين نقاوم ما يقع على الإسلاميين من ظلم، أي حين لا نكون إسلاميين مقلوبين، ونرفض المطابقة الحصرية بينهم وبين العدوان والتمييز، مما يبدو الطلب عليه مرتفعاً اليوم في دوائر يمينية ويسارية في الغرب. هذا خطأ، وهو يسهم في إغلاق دائرة الشر علينا جميعاً، نحن والإسلاميين والعالم. الاعتراض على نقد كيدي أو تمييزي للإسلاميين، وللإسلام، يبقى النهج التحرري الصحيح، وهو لا يقتضي بحال إغراق مظالم الإسلاميين وجرائمهم في نسبية مظلمة هي ذاتها.

العنصرية هي استثناء الإسلاميين، وربما المسلمين، من مناهج الإنسانيات، وهي تمهد لإخراجهم من الإنسانية، وتالياً إباحتهم للإبادة. لكن ليس للاعتراض على ذلك أن يُميِّع الشكل الخاص للعداونية أو للظلم الإسلامي على ما حاولت هذه المقالة إضاءته، وتحديداً ما يتصل بتصوريّ الإمبريالية المقهورة والديْن الذاتي. لدينا سلفاً تاريخ كاف وتجارب كافية لنقد جذري، لا يكون صوتَ نفس منجرحة أخرى.

السجين - السجّان

أختم بصورة يبدو لي أنها تمثل وضع الإسلاميين التاريخي المعاصر، صورة تشكيل جيش الإسلام في الغوطة الشرقية، السجين الذي هو سجان في

الوقت نفسه. جيش الإسلام هو التشكيل السلفي العسكري أو «المجاهد» في الغوطة الشرقية المحاصرة. عمل على السيطرة على دوما وفرض صوته الواحد فيها منذ نشوئه على يد سجين سابق في صيدنايا، زهران علوش. شرعيُّه، سمير الكعكة، هو بدروه سجين سابق في صيدنايا.

وقت اختطف جيش الإسلام سميرة الخليل ورزان زيتونة ووائل حمادة وناظم حمادي، كانت الغوطة الشرقية محاصرة حصاراً كلياً مطبقاً منذ نحو شهرين. كان هذا التشكيل سجيناً، وهو ما لم يمنعه أن يكون سجاناً. عاما ٢٠١٥ و٢٠١٦ هما عاما فجور السجان-السجين، اعتقل وعذب واغتال وقتل واعتدى على متظاهرين وأعدم بأسلوب داعشي مقاتلاً ضد النظام في ساحة عامة، وعرض أسرى في أقفاص حديدية. هذا أسوأ وضع ممكن أخلاقياً وفكرياً ونفسياً.

هذا بينما كان النظام لا يتوقف (وإلى اليوم، آذار ٢٠١٨) عن قصف دوما والغوطة الشرقية فتنزف دماء سكانها، بمن فيهم مقاتلون في جيش الإسلام. فلا هو وضع سجين يحلم بالحرية ويعمل من أجل الحرية مع غيره، ولا هو وضع سجّان يحاول أن يكون السيد الوحيد، ولا يرضى بسجّان منافس. جيش الإسلام متعايش مع السجّان الأسدي الأقوى، ولو تركه هذا بأمان في إمارته لكان محتملاً جداً أن يرضى هو بسيادة المملكة الأسدية (في نيسان ٢٠١٨ أعاد الروس والنظام احتلال دوما والغوطة الشرقية، وتهجر ألوف من السكان إلى مناطق الشمال السوري).

هنا تعارض عميق بين الوضع الفعلي ووعي هذا الوضع وضميره، مما هو سمة جوهرية للإسلاميين في عالمنا المعاصر: مسودون، مقهورون، لكنهم يتصرفون كمستبدين قاهرين، يرفضون المساواة مع غيرهم ولا يريدون أن يكون لهم شركاء. خاسرون محترفون، يتسببون بالخسارات الأكبر لأنفسهم ولغيرهم، ثم يشكون من كيد العالم ومؤامراته.

السجين السجّان، المظلوم الظالم أو الإمبريالي المقهور، هو وجه أساسي لوضع العرب والمسلمين المعاصرين في العالم. نجمع الأسوأين: المظلومية والعدوان. وهو ما يقتضي، بين أشياء أخرى، تصفية حساب نهائية مع الإمبراطورية وأشباحها في تفكيرنا ومخيلتنا.

لدينا دليل رمزي نهتدي به: ننحاز نهائياً للسجناء المضاعفين، المحاصرين حصارين، لرزان زيتونة ووائل حمادة وناظم حمادي. ولسميرة الخليل التي هي، فضلاً عن الحصارين، سجينة العهدين، الأسدي والإسلامي.

٥- هل الضمير الإنساني واحد؟ والمسلمون شركاء فيه؟

لنفترض أن مجموعة من المحايدين النزهاء واجهوا وضعاً كان عليهم أن يقرروا فيه الاختيار، لأنفسهم ولغيرهم ولجميع الناس، بين الأزواج التالية من البدائل: المساواة بين الرجال والنساء في القانون والسياسة والعمل والزواج والحياة الأسرية، مقابل التمييز لصالح الرجال، والميل إلى عزل النساء في النطاق الخاص؛ الحرية الدينية لجميع الناس، بما في ذلك حرية عدم الإيمان بأي دين، وحرية تغيير الدين، مقابل إنكار هذه الحرية وقتل من يبدلون دينهم، والتمييز بين منسوبي الأديان المختلفة لمصلحة معتنقي أحدها؛ رجم المرأة والرجل «الزانيين» حتى الموت، مقابل اعتبار الحياة الجنسية للبالغين من الجنسين شأناً خاصاً ما دام يجري من دون إكراه؛ اعتماد نظام عقوبات عام، لا ينال من التكامل الجسدي والمعنوي للجناة المعاقبين، مقابل نظام عقوبات جسدية مذلة معنوياً ومؤدية إلى

إعاقات جسدية؛ حرية الناس في ما يرتدون من ثياب، مقابل فرض أزياء معينة، على النساء بخاصة، تراقبها السلطات العمومية وتعاقب انتهاكها؛ إلغاء حكم الإعدام مقابل إبقائه والتحمس له؛ تفضيل الإعدام، حيث يمارس كعقاب، بأقل ألم ممكن، مقابل أشكاله الأشد إيلاماً، الذبح أو الصلب أو الرجم؟

نفترض أيضاً أن المُحكِّمين المحايدين النزهاء غافلون عن تضمينات هذه الأسئلة، ولا يعرفون شيئاً عن ارتباطها بنظم دينية أو غير دينية. ما أمامهم ليس إلا مجموعتين من بدائل مفترضة للأسس العادلة لتنظيم المجتمع.

هل هناك احتمال لأن يختار هؤلاء العادلون الزوج الثاني من البدائل المذكورة، ويعتبرونها أكثر عدالة وأرفع إنسانية؟ هل هناك بناء محدد للضمير الإنساني يمكن منه اعتبار الزوج الأول من البدائل غير مقبول إنسانياً، وينبغي التخلي عنه وتبني الزوج الثاني؟ وفي النهاية هل هناك ضمير بشري واحد، يتجه نحو مثال كوني للعدالة، مثلما هناك عقل واحد، أم أن هناك ضميرين أو ضمائر متعددة، وأن القيم التي تقررها هذه الضمائر المختلفة متكافئة ولا مفاضلة بينها؟ وبالتحديد، أن ضميراً يتكون حول الزوج الأول شرعي بقدر ضمير يتشكل حول الثاني، فلا مفاضلة بينهما؟

للإسلاميين موقفان في شأن ما يمكن أن يسمى مبدأ الخصوصية الأخلاقية. موقف دفاعي يرى أن للمسلمين قِيَماً عادلة تخصهم، وتميزهم عن غيرهم، وموقف هجومي يرفض مبدأ الخصوصية الأخلاقية، ويرى أن شرائع المسلمين وأخلاقياتهم أرفع من غيرها، أن الشيء الصحيح هو تعميمها عالمياً، وإن بالقوة (بعد مرحلة تبليغ وموعظة حسنة، ربما)، وهذا لأنها إلهية

المصدر. وليس بين الإسلاميين من يقول جهاراً إن قتل «المرتد» و«رجم الزاني والزانية» والتمييز ضد النساء في الميراث والشهادة، وإلزامهن زياً خاصاً... أشياء غير عادلة، وينبغي طي صفحتها.

والحال أنه لا يمكن الدفاع عن مبدأ الخصوصية الأخلاقية أكثر مما يمكن الدفاع عن مبدأ الخصوصية الأبستمولوجية، أعني التعارض الجوهري بين نظم المسلمين الاجتماعية والسياسية وتفكيرهم، ومناهج الإنسانيات الحديثة والمعاصرة. إقرار مبدأ التعارض يؤول إلى العنصرية في مواجهة المسلمين، وإلى عنصرية المسلمين ضد غيرهم أيضاً، أعني تمييز المسلمين ضد غيرهم تمييزاً يستند إلى ما يكونه الغير أو ما يدين به وليس إلى ما يفعله، وتمييز الغير ضد المسلمين تمييزاً يستهدفهم كمسلمين لا لأي شيء آخر. ثم إنه أكثر توافقاً مع الوحدانية، وهي عمود المعتقد الإسلامي، رفض الخصوصية، وتقبل مبدأ عقل إنساني عام وضمير إنساني عام، محتواه القيمي شامل للبشر. الدفع بالخصوصية قد يكون مسلكاً دفاعياً عارضاً عند الإسلاميين، لكن الموقف الإسلامي الأصلي هو موقف كوني.

هذا يعيدنا إلى الافتراض البدئي: هل المبادئ التي يمكن أن تكون أسساً عامة عادلة لتنظيم المجتمعات المحلية والحياة البشرية على الكوكب، تُستمد من الزوج الأول من الخيارات أم من الزوج الثاني؟

لا نرى أن هناك شكلاً ممكناً للضمير يمكن أن يُبنى على تفضيل الزوج الثاني، ومحاولة تعميمه عالمياً. لماذا؟ لأن هذا الشكل يقوم على تمييز متعدد المستويات، وعلى قسوة منفرة، ويثير حتماً مقاومات، لا يمكن تذليلها بغير

عنف لا يُحد، لكن خصوصاً لأنه اعتباطي وغير متسق. وهو يتعارض مع المثال الأعلى الأخلاقي الذي تشكل بفعل كفاح البشر وجهود أعدلهم: قيم الحرية والمساواة والكرامة الإنسانية ورفض التمييز على أساس الجنس واللون والدين، وغيرها. هذا مثال أعلى غير محقق في أي مكان، لكن ليس هناك مثال منافس جدياً في مناظرة عادلة تجري بين أشخاص نزهاء عادلين. وكثير من المسلمين لا يتطلعون إلى غير هذا المثال أيضاً.

لماذا نثير هذه القضية وننشغل بها؟ هل بدافع العدالة، أم أن هذا تنطع وافتعال لقضية بغرض النيل من دين المسلمين؟

ليس هناك أدنى افتعال للقضية في هذه المناقشة. رأينا ورأى ملايين الناس امرأة ترجم بتهمة الزنا، ورأينا أناساً يقتلون ويسحلون، ورأينا أيدي تقطع، ورأينا فرضا بالإكراه والزجر للنقاب على النساء، إلى درجة أن نقاباً مطرز الحافة يوجب جلد المرأة أو «مُحرَمها»، ورأينا معاملة غير كريمة للامسلمين، ورأينا قتلا عاجلاً لأشخاص لا يعرفون عدد ركعات صلاة الصبح. ليس هناك شكل متسق للضمير يمكن أن يستسيغ هذه المسالك أو يراها عادلة. الضمير الذي يستعدِل هذه المسالك لا شكل له، تعسفي واعتباطي، وغير عادل. والإصرار على أن هذه الأفعال الفظيعة هي العدل، وأن «السيف رحمة للعالمين»، على ما يقول ناطقو داعش، هو باب لطغيان لا ينتهي، يهرس عقول الناس من أجل القبول بما هو ممتنع منطقياً.

والقول إن هذه ممارسات شاذة لتشكيل شاذ اسمه داعش ليس جدياً ولا نزيهاً إلى أن يقول إسلاميون «معتدلون» إن الأحكام التي تقوم عليها تلك

الممارسات غير عادلة ومرفوضة إسلامياً ويصرون على ذلك. لا يستطيع المرء المسلح بالكرامة أن يدين داعش، ثم يدافع عن هذه الأحكام.

ليس التنطع ما يدفع إلى هذه التساؤلات بل، بالضبط، الكرامة، كرامة عقولنا وكرامة ضمائرنا. ليس فقط أننا لا نستطيع أن نتقبل هذه الممارسات من دون إهانة أنفسنا، بل إنه لمن المهين ألّا ندينها. السكوت عليها وعدم مقاومتها يعطي فكرة سيئة عن المسلمين بقدر ما تعطيه هذه الممارسات ذاتها. أما تبرير هذه الممارسات باسم العدالة فهو إهانة للعدالة وللكرامة الإنسانية والضمير الإنساني. وإهانة لكرامة الإسلام والمسلمين أيضاً.

لا يستطيع المسلمون صون كرامة دينهم من دون التخلي عن هذه الأحكام، المُجادَل في بعضها إسلامياً، وبعضها يمكن اعتباره صوراً تاريخية متقادمة ومتجاوزة للتنظيم الاجتماعي العادل. هذا ليس ميسوراً، لكنه ليس أكثر امتناعاً من استحالة تبرير هذه الممارسات باسم العدل. التوجه العام الذي يصون كرامة الإسلام والكرامة الإنسانية يتمثل في إعادة هيكلة التعاليم الإسلامية بحيث تسود الحرية على الإكراه، والرحمة على القسوة، والمساواة بين الناس على التمييز. هل هذا خروج عن الاعتدال؟ بل هو محاولة للتمسك بالمنطق. المطالبة بالاعتدال مع اللاعدل العنيف تطرف. ما هو، يا ترى، الموقف «المعتدل» من الرجم؟ من قتل مَن فقد إيمانه أو لا يبالي بالدين؟ من استعباد غير المسلمين؟ من استعباد النساء؟

ويقيني أن من يدافع عن هذه الأحكام الجائرة لا يمكن أن يكون عادلاً مع المسلمين أنفسهم أو حريصاً على كرامتهم.

٦- هل سلفيو داعش بشر مثل كل البشر؟ وعقولهم مثل عقول جميع الناس؟

هل نحتاج إلى مناهج ومفاهيم خاصة لدراسة الإسلاميين، ولا سيما التيارات السلفية الجهادية، من القاعدة إلى جبهة النصرة إلى داعش؟ هل هناك خصوصية لهذه التنظيمات لا تحيط بها المناهج التي بلورتها الإنسانيات لدراسة الظواهر الاجتماعية والتاريخية، الاقتصاد والسياسة وعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا وعلم النفس وغيرها؟ هل ما يحول دون فهم داعش وأخواتها هو صعوبات عملية وحسب، تتمثل في أنه يصعب على مزوَّدين بالمناهج المذكورة العيش في ظل داعش والحصول على المعلومات المناسبة، أم أن الصعوبة مبدئية، تتمثل في لا تناسب أبستمولوجي جوهري بين هذه الأدوات والظاهرة السلفية الجهادية؟ وربما الإسلامية عموماً؟ وهل مرد ذلك، إن صح، خصوصية متأصلة في هذه التكوينات السياسية الدينية، أو ربما خصوصية إسلامية؟ أم إلى انفصال اجتماعي بين عالم الإسلاميين، والسلفيين بخاصة، وعالم الدارسين

العلمانيين: الأولون لا يدرسون أنفسهم دراسة تستند إلى مناهج عامة، ولا يقبلون الموقف الفكري المؤسس لها، موقف نزع الخصوصية الجوهرية والامتياز عن الذات؛ والأخيرون لا يعرفون عوالم الأولين، ولا يستطيعون قول ما يتجاوز عموميات عنهم؟ وباختصار، هل المسألة اجتماعية أم معرفية؟

ليس هناك نقاش جدي لهذه القضية المهمة في حدود ما أعلم. لكن مزيج الاستغراب والنفور الشديدين اللذين تُواجَه بهما تكوينات الإسلاميين المذكورة يعطي الانطباع بأننا حيال كائنات خاصة، لا سبيل إلى فهمها أو شرح نظمها وأفعالها بالطريقة التي تشرح بها أي نظم وأفعال بشرية. وهي بالفعل تقوم بأفعال فظيعة، وبأسلوب مشهدي احتفالي، لا يصدم الحس الإنساني وحده، ولا يقوض إمكانية التماهي والفهم وحدهما، وإنما يثير في النفس الرغبة الفورية بإبادة هؤلاء القتلة.

لكن إن كنا نجد نازع الإبادة في نفوسنا، فهل يكون مدهشاً بهذا القدر عند غيرنا؟ وهل ما يزلزلنا في أفعال الذبح والصلب والسحل هو غرابتها، أم بالأحرى قربها منا؟ امتناعها أم انتقالها الميسور إلى حيز الواقع؟ أجنبية الدواعش التامة أم كونهم من معارفنا تقريباً؟ تميزهم بالفظاعة أم شراكة كثيرين منا في فظاعات مماثلة؟ لعل هذا الالتباس والغموض، المساحة المضببة بين نحن وهم، يفاقمها قرب زماني ومكاني (كنا هناك قبل قليل) يتحدى التصديق. لا يصلح تعذر التماهي مع قتلة على إنكار وحدة الهوية البشرية، والقتل فعل بشري بامتياز، بل معرِّف للهوية البشرية. فروق أساليب القتل لا تصنع هوية أخرى أو نوعاً مغايراً من الكائنات.

هذا للقول إن داعش استعداد إنساني، وقد لا تكون مسارعتنا إلى نفيها إلى أرض الغرابة والخصوصية المطلقة غير رغبة متنكرة في مشاطرتها الحق في الإبادة. من شأن الإقرار بعمومية داعش، في المقابل، أن توجه نحو محاسبة أقسى للنفس والعالم.

المؤدى النهائي للنقاش حول عمومية الظواهر الإسلامية أو خصوصيتها هو: هل يُفهم الإسلاميون بالعقل الشامل، «اليونيفرسالي»، الذي تُفهم به المجتمعات الأخرى؟ وهل هم أناس مثل كل الناس، ليسوا أقل، لكن ليسوا أكثر أيضاً؟ وهل عقولهم مثل عقول الناس، ولا تواجه عقول المهتمين من الناس صعوبة خاصة في التواصل معها؟ فإذ كانت الإجابة بالنفي، وهذا جواب الإسلاميين ذاتهم، كانت العلاقة المبدئية بين المجموعتين إما ترتيبهما بحيث تكون المجموعة الإسلامية سيدة والآخرون تابعون، أو إجبار غير الإسلاميين على دين الإسلاميين وإلا قتلهم. والنهج الصحيح والعادل في هذه الحالة مواجهة هذا التكوين اللاإنساني الراغب بالقضاء على غيره بالقوة.

لكن إذا كان صحيحاً وعادلاً دوماً وجوب المواجهة بالقوة لمن ينصب اعتراضه على وجود الغير بالذات، وليس على ما قد يفعل الغير، بحيث يكون وجود علمانيين أو لا إسلاميين أو لا مسلمين جريمة مستحقة للقتل أو التمييز الفادح؛ إذا كان هذا صحيحاً وعادلاً، وبالتالي واجباً، فإنه لا يصح الاكتفاء بهذا النهج في مواجهة هذه التكوينات العنصرية. لا بد، في ما نرى، من مواجهة العنصرية على أرضية أبستمولوجية، أولاً تظهر

الصلاحية المبدئية للعقل اليونيفرسالي لشرح داعش والإسلاميين عموماً، وعلى أرضية أخلاقية، وثانياً تقرر المساواة بين الناس وتقاوم التراتب والتمييز، فوق المواجهة بالقوة.

أتكلم على تكوينات عنصرية لأنها تميز في المرتبة البشرية بين الناس وفقا لعقائدهم أو أصولهم، مثلما كان يفعل البيض في أميركا وجنوب أفريقيا ضد السود، ومثلما عامل النازيون اليهود، ويعامل الصهيونيون الإسرائيليون الفلسطينيين. داعش، والمجموعات السلفية الأخرى التي تعتنق «ديانة الولاء والبراء»، بعبارة ناطق داعش أبو محمد العدناني، مجموعات عنصرية، تستحق التجريم العام. أبستمولوجياً، داعش تقوم على عقيدة الفسطاطين المشتقة من تلك الديانة، وهي تقرر «تفاصلاً» مطلقاً بين هم ونحن، يخفض من قيمة الشراكة البشرية إلى أقصى حد. لا يغير من ذلك أن ركيزة عنصرية داعش والسلفيين الجهاديين ليست اللون والعرق، بل الدين والإيديولوجيا، أو الفوارق الثقافية الاجتماعية. المهم أن داعش تقرر أن عقلها أرفع وأقدس من عقل غيرها، وتبيح هدر عقل الغير ودمه على هذا الأساس. الواقع أن العنصرية السلفية الجهادية تضاهي النازية الألمانية من حيث أنها عنصرية نشطة وعدوانية، لا تكتفي بالتمييز مثل العنصرية الأميركية قبل حركة الحقوق المدنية في ستينيات القرن العشرين، بل تجمع بين الامتياز لنفسها والإبادة لغيرها. هي من هذا الباب قوى واجبة المحاربة.

لكن لا تستقيم مواجهة العنصرية بالعنصرية، على نحو ما يُستخلص من مواقف قطاعات واسعة من الرأي العام في الغرب، ووسائل الإعلام

الغربية، وكثيرون في مجالنا أيضاً. في اجتهادها لحبس الظواهر الإسلامية، من دون الاقتصار على داعش والسلفية الجهادية، في إطار الغرابة التامة والخصوصية المطلقة، ما تمارسه هذه القطاعات هو بالضبط العنصرية ونفي الشراكة البشرية. مشكلتنا، الديموقراطيين والعلمانيين التحرريين السوريين حيال الغرب، أنه يواجه داعش بمنطق أقل تحررية، تتراجع فيه العناصر الديموقراطية ومبادئ العدالة، حتى من منطق مواجهة النازية قبل ثلاثة أرباع القرن. أصلاً لا تحاول القوى الغربية، والأميركيين، قول شيء عن قيم الحرية والديموقراطية والعدالة في سياق الحملة الجارية ضد داعش في سورية والعراق. وقطاعات ليست ضيقة من الرأي العام في الغرب لا تفهم، ولا تريد أن تفهم، شيئاً عن جذور الظاهرة الداعشية. جل ما يريدونه هو «الاستقرار»، وهو يعني بقاء الأوضاع القديمة من جهة، واستقرار عوالمهم الذهنية الخاملة والمفعمة بالتحامل من جهة ثانية. هذا استسلام تام، وسيكون وخيم العواقب، أمام هيمنة نخب سلطة تزداد ضحالة في الغرب بينما يزداد العالم تعقيداً وتشابكاً.

الرد على العنصرية يتأسس أبستمولوجياً على نقد وتفكيك الخصوصية، المنسوبة للإسلام بخاصة، وعلى نحو مخصوص في الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة. مقاومة العنصرية في السياسة والقانون تبقى واهنة من دون ذلك. كان نقد الاستشراق مُهماً من هذه الزاوية بالذات، من حيث تقويضه الزعم بأن هناك بشرية خاصة، هي المسلمون، خصوصيتها تتركز في دينها، ويلزم عقل خاص لدراستها، ليس هو مناهج الإنسانيات التي تطورت في الغرب لدراسة الغرب. لكن نقد الاستشراق نال من الخصوصية السلبية

فقط لمجتمعات المسلمين (القول إنهم أسوأ من غيرهم)، واستُخدِم لتأكيد خصوصية إيجابية لهم في ديار المسلمين (أحسن من غيرهم)، أو للقول إن كل ما يقال من سلبيات عن المسلمين ليس غير نتاج لمنهج مغرض، الاستشراق، وحملات تشويه متعمدة.

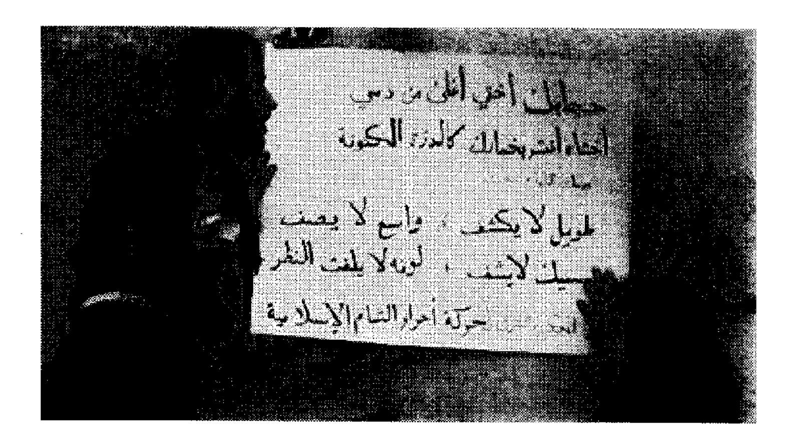
هذا غير صحيح بالقطع. بل هو يعفي العنصرية الإسلامية من النقد بذريعة العنصرية الغربية. يلزم نقد العنصريتين بالتواقت وعلى حد سواء، بقدر ما إن الواحدة منهما لا تنفصل عن الأخرى.

بيد أن التقويض الأبستمولوجي للعنصرية لا يوجب الدفاع عن عمومية كسولة، تُصَادر على صلاحية فورية لمناهج الإنسانيات لمقاربة الظاهرات الإسلامية وفهمها. هذه المناهج نشأت وتطورت في سياقات بعينها وفي مواجهة مشكلات عينية، غربية عموماً، وهي في تحد مستمر لصلاحيتها في سياقات وفي مواجهة مشكلات مغايرة. الإنسانيات في أزمة، و«العقل اليونيفيرسالي» كذلك، وأخمن أن في انتشار النزعات الإبادية ومنطق أكباش الفداء، وفي صيغة الحرب ضد الإرهاب بخاصة، ما يدلل على هذه الأزمة.

نفيد العاقلين في الغرب نفسه، ونفيد مجتمعاتنا قبله، بأن نحاول إعادة النظر في هذه المناهج، ونسهم مع غيرنا في تطوير مفاهيم وأدوات جديدة لها.

لا نستطيع دون ذلك أن نتمكن من حل داعش أو إذابتها في الفكر، أعني أن نكشف عادية وابتذال تطلعاتها ومحركاتها، وبالأمثلة والتفاصيل والمعلومات الموثوقة، كخطوة للتمكن من حلها في الواقع ونزع سحرها.

٧- الجسد المختوم أو عبء المرأة المسلمة



إلى طه بالي

(١)

تقول لافتة عن الحجاب، موقعة باسم «المكتب الشرعي لحركة أحرار الشام الإسلامية»، ظهرت صورة لها في مطلع العام ٢٠١٦: «حجابك أختي أغلى من دمي/ أختاه أنت بخمارك كالدرّة المكنونة».

السيطرة على الجسم، الأنثوي بخاصة، ولكن كذلك ضبط أجسام الرجال، هو أحد ميادين التحكم المفضلة لدى الإسلام الحربي الذي صعد في سورية على كتف الثورة في صراعها الشاق ضد العدوان الأسدي. وهذا إسلام معني بالمعارك والحروب بقدر ما هو حريص على التحكم بالحياة اليومية للسكان وحركتهم في الفضاءات العامة. هذان وجهان لا ينفكان للظاهرة الإسلامية الحربية. تعليب النساء وفق صيغة «اللباس الشرعي» هو أبرز وجوه التحكم العام الذي يدفعهن إلى حيث لا يُرَيْن، أي في النطاق الخاص، فإن خرجت الواحدة منهن من بيتها لحاجة كان عليها أن تغلف نفسها بجدران سميكة معتمة، كأنها هي مُغلّفة بالبيت نفسه. عملياً يعادل هذا الغلاف الكتيم منع النساء من الخروج من بيوتهن، وهو خيار مفضل فعلاً في بيئات إسلامية من الأشد محافظة، تقضي أن للمرأة ثلاث خرْجات: الأولى من رحم أمها، والثانية إلى بيت زوجها، والثالثة إلى قبرها.

لافتة «المكتب الشرعي لأحرار الشام» تنتقل من وعظ «أختاه» إلى الأمر، فتورد «سمات اللباس الشرعي» على النحو التالي: «طويل لا يكشف، واسع لا يصف، سميك لا يُشَفّ، لونه لا يلفت النظر». الغائب الذي لا ينبغي أن يوصف أو ينكشف أو يُشَفّ عنه هو جسد المرأة. اللباس الشرعي نفي للجسد، منفي هو ذاته بحرمانه من اللون. الأسود الكلي ليس لوناً.

كانت كلمة حجاب تطلق حتى وقت قريب على غطاء الرأس الذي تزايد منذ أواخر سبعينات القرن العشرين عدد من يرتدينه من نساء مسلمات، سُنّيات وشيعيات. وقع ذلك بترابط مع الثورة الإيرانية وصعود «الإسلام

السياسي»، وأكثر بترابط مع سحق الأخير وتحطيم كل أشكال الاحتجاج الاجتماعي الأخرى، بما فيها تنظيمات سياسية يسارية وحراك نقابي وطلابي. ويبدو أن الحجاب في سورية كان عنصراً في تأكيد هوية تتمايز عن حكم عدواني أخذ يتعامل مع السكان كأنه احتلال أجنبي، كما في مجتمع الطبقة الوسطى الدمشقية الذي كان انتشر فيه السفور على نطاق واسع منذ ما قبل زمن الاستقلال حتى سبعينيات القرن العشرين. ولعل الحجاب في موجته تلك كان يتضمن أيضاً احتجاجاً على ضرب من العلمنة القسرية، مثّلها نزع أغطية رؤوس نسوة دمشقيات على يد مظليات رفعت الأسد في أواخر أيلول ١٩٨١.

عند التيارات السلفية السُّنية، الإسلام العسكري الحربي، يطلق الحجاب على لباس المرأة ككل. وهذا ضمن تحول سياسي شمل صعود السلفية كعقيدة طبيعية للحرب، وصعود السلفيين كقوة عسكرية تمزج بين الحرب والتحكم في المجتمع، وعلى نحو خاص تحجيب النساء وعزلهن قسراً. هذا المزيج محقق في الرقة على يد داعش، وفي إدلب على يد «جيش الفتح»، الذي أصدر يوم ٨/ ١٠/ ٢٠١٥ بياناً يربط فيه بين مواجهة الروس و«الحد من ظاهرة التبرج» التي يقول البيان إنها «عصفت بالمجتمع»، ويعبر عن الخشية من «أن تحل بنا عقوبة لأجلها». من «نحن»؟ «هيئة الفتح للدعوة والأوقاف» التابعة على ما يبدو لجيش الفتح. وليس هناك احتمال لأن تكون مكونة من غير رجال حصراً. والمزيج محقق في لافتة أحرار الشام نفسها، وهي تربط بين «حجابك»، أنت المرأة المسلمة، و«دمي»، أنا المقاتل الإسلامي.

في الصورة، يحمل اللافتة الكرتونية شابان ملتحيان يعملان على تثبيتها إلى جدار. يصعب تصور امرأتين شابتين تفعلان ذلك. أو حتى تثبتان لافتة تقول: دمك أخي أغلى من حجابي! من يقرر، من يضع القواعد، هو ذكر، مسلم، مُلتحٍ، مسلح.

(٢)

في موجة صعوده السابقة، جرى تناول الحجاب على نطاق واسع بمنطق التحليل الاجتماعي الذي يرى فيه حجباً محتملاً لمشكلات الفقر (العجز عن شراء ثياب وإكسسوارات «لائقة» أو العناية بالشعر...)، أو رصيداً محتملاً لتحسين فرص الزواج في مجتمع منتهك ومدفوع للانكفاء على نفسه، أو عنصر مساومة مع السلطة الأبوية داخل الأسرة على مساحة تحرك الفتاة يساعدها في الخروج إلى الفضاء العام، وحتى على النشاط السياسي (النسوية الإسلامية في تركيا)، وعنصراً في بناء هوية نساء شابات في سياقات اجتماعية وسياسية مضطربة.

كان هذا منهجاً مناسباً لأن الحجاب كان ظاهرة اجتماعية قاعدية ودفاعية جوهرياً، واقترنت عموم التحليلات الاجتماعية بتفهم للظاهرة.

لكن الظاهر أن هذه المقاربة ليست مناسبة حيال الموجة الجديدة، ففي صيغة «اللباس الشرعي»، الحجاب اليوم مفروض قسراً من فوق، وليس استجابة اجتماعية تحتية لشروط تعرية اجتماعية وسياسية جائرة. وهو من جهة أخرى ليس علامة تمايز وهوية محتملة في إطار دولة وطنية تمعن في

الأجنبية، بل هو علامة محو للشخصية والكيان من قبل سلطات ذكرية عسكرية، أجنبية جداً في مثالها الاجتماعي والعقدي، إن لم تكن كذلك في ملاكها البشري أيضاً. وهو من جهة ثالثة مقترن بتقييد حركة المرأة والرقابة عليها وطردها من الفضاء العام، بإشراف السلطة الذكرية الخارجية، وليس قراراً ذاتياً اتخذته نساء أو حتى أسرهن، أو استجابة لدعوات ودعاية دينية نشطة. وهو في المحصلة اعتداء على النساء، والناس جميعاً، لا يختلف في شيء عن نزع حجب النساء بالقوة، على نحو ما مورس في شوارع دمشق في خريف ١٩٨١، بل هو يجري بصورة أكثر نسقية وأشد عدوانية. ليس هذا «اللباس الشرعي» عنصر احتجاج أو تحصّن اجتماعي بحال، بل هو علامة استعباد سياسي ديني.

التحليل الاجتماعي محدود الفائدة في هذا الشأن، لكون ظاهرة الحجاب الجديدة سياسية عسكرية دينية، وليست اجتماعية دينية. هذا يقتضي، من جهة، مواجهة الحجاب الجديد على أرضية الافتراضات الدينية السياسية الخاصة المُشرِّعة له، ومن جهة أخرى إدراج هذه القضية في قضية التحرر العام، السياسي والاجتماعي، والدفاع عن العدالة والمساواة والحرية للنساء كوجه أساسي للعدالة والمساواة والحرية لجميع السكان.

(٣)

يبدو أن أول الافتراضات الكامنة وراء الحجاب يتصل بنظرة ثنائية إلى الكائن البشري تراه نفساً وجسماً (أو روحاً). ليس الجسم هو الشخصية،

ليس كيان الإنسان المؤهل لاكتساب طاقات متنوعة وتطويرها، ليس وجود الإنسان في العالم. تتعدد الأقوال في شأن النفس والروح إسلامياً، لكنهما معاً، في تقابلهما مع الجسد، مصدر خلخلة لوحدة الكائن البشري، تتيح لمدراء النفوس أو الأرواح التسلل والسيطرة على بشر منقسمين على أنفسهم.

لأجسادنا حق علينا ما دمنا في «الدنيا»، لكن ما نحتاج حقاً إلى رعايته والتكرس له ليس هي، بل «النفس». ويأخذ التكرس في الإطار الإسلامي، والسلفي بخاصة، شكل انضباط بصورة معطاة سلفاً للنفس. لا تبدو النفس شيئاً يقع في داخلي وعليّ الاعتناء به لأنه ذاتي، شخصيتي، مبدأ الداخلية والإيمان في كياني. تبدو بالأحرى جملة قواعد لضبط الجسد، مُستمدة من «الشريعة»، تتفوق فاعليتها الضابطة الجمعية على ما يفترض من أن النفس مقر الإيمان الشخصي والطمأنينة والشعور بالعالم. ومن تلك القواعد بخاصة الإكثار من الصلاة والصيام، ومنها ما يسمى «الهدي الظاهر»، أي إرخاء اللحية وتقصير الثوب ومُكمِّلاتهما بخصوص الرجال، واللباس الشرعي والقرار في البيوت بخصوص النساء. ومنها الإحصان المبكر للجنسين عبر الزواج. وعلى هذا النحو يفتح التقابل بين الجسد والنفس ثغرة واسعة يدخل منها مدراء «الشريعة»، بأوامرهم ونواهيهم ومشروعهم لهندسة الأجساد وللمجتمع.

تبدو الشريعة نفساً جمعية، تلغي اختلافات الأفراد، وتصبو إلى أن يكونوا متماثلين تماماً. يقول ابن تيمية: «المشاركة في الهدي الظاهر تورث تناسباً

وتشاكلاً بين المتشابهين، تقود إلى الموافقة في الأخلاق والأعمال، وتدفع إلى المشابهة في الأمور الباطنة على وجه المساوقة والتدرج الخفي. فينتج عنه نوع مودة ومحبة». ربما. لكن مثال مجتمع قائم على التناسب والتشاكل والموافقة والمشابهة هو مجتمع متماثل الأفراد، كأنما هم نسخ لأصل واحد. ما الفائدة من كثرتهم إذن؟ وفوق كونه مُفقِراً اجتماعياً، هذا التشابه مشروع سلطة في واقع الأمر، وليس مشروع «مودة ومحبة»، وهو يمتنع من دون سلطة من نوع المُطوِّعة في السعودية وجلاوزة الحِسْبة عند داعش. في غير الموت، لا يتماثل الناس إلا بفعل سلطة خارجية تفرض عليهم التماثل، على ما هو ظاهر في الجيوش، وفي فرض اللباس الموحد على طلاب المدارس في سورية، وفي وقت من الأوقات على طلاب الجامعات. وبما أن الهدي الباطن، أي الإيمان والتقوى، لا يمكن التيقن منهما، وبما أنه يجري إلزام الناس بمظاهرهما قسراً، فإن كل الدين يغدو عملياً هدياً ظاهراً، أي كله في الواقع سلطة ضبط خارجية، تنتج التماثل وتعممه.

الحجاب في صيغة اللباس الشرعي هو مظهر لسطوة الشريعة كقوة خارجية، كسلطة، وليس بحال تعبيراً عن الهدى والورع. يمكنه أن يكون كذلك في حالة واحدة فقط: حين يكون خياراً شخصياً للمرأة.

الافتراض الثاني المكمل لسابقه هو النظر إلى جسد المرأة بالذات كفتنة، كمصدر إغواء. جسد المرأة هو الغائب غير المسمى في لافتة «أحرار الشام»، هو المحجوب المغيب الذي لا ينبغي أن ينكشف منه شيء أو يوصف أو يُشَفّ عنه. «اللباس الشرعي» هو في آن إعلان أن المرأة جسد

من نوع خاص، خطير وواجب التغييب، ثم ختم السلطة على هذا الجسد، الختم الذي يعلن أن الجسد ليس لصاحبته، تتصرف به مثلما تشاء، بل هو ملك «الأمة».

لا يرتد الأمر إلى أن الجسد الأنثوي ثانوي قياساً إلى النفس الجمعية، الشريعة، أي سلطة صنع النفوس المتماثلة، إنه فوق ذلك حامل لخاصية خطيرة، لشحنة كهربائية يمكن أن تكون مُهلكة. الفتنة خاصية أنثوية، تجتذب وتشد وتسحر من جهة، وتثير الشقاق والعنف والتمزق الاجتماعي من جهة ثانية. لذا ينبغي طمس هذا الجسد الخطير، نزع كهربائيته وتحييده. الوأد الجذري للفتنة هو الحجب الكامل للجسد بـ «اللباس الشرعي»، وليس بغطاء الرأس الذي هو مسايسة للفتنة، أو تسوية معها، تليق بـ«الإسلام السياسي»، التوفيقي جوهرياً. اللباس الشرعي هو الحل الجذري اللائق بالسلفيين والإسلام العسكري، وهو الإعلان الواضح أن أجساد النساء ليست لهن، ولا حق لهن بالتصرف بها تالياً، إنها مملوكة لـ«الأمة»، جماعة المسلمين.

وعلى الرغم من أن الإسلام لا يُقِرُّ عقيدة الخطيئة الأصلية، وهي مركزية في اللاهوت المسيحي، فقد جعلت عقيدة الفتنة من كل امرأة خطيئة فرعية تسعى. وهذه بالمناسبة واقعة تستحق أن يتملى فيها من يثابرون على اشتقاق الوقائع التاريخية من المعتقدات الدينية.

ينتظر من الرجال أن يغضوا البصر، لكن الحجاب السلفي يُلقي عبء الفتنة كلياً على كاهل النساء، ويفترض في الواقع رجلاً لا يغض بصره

إطلاقاً، ما دام منتظراً من حجاب المرأة ألا يصف ولا يشف ولا يكشف. داعش لا ترضى من النساء أن يُغطين وجوههن بغير برقع مضاعف بحيث أنه حتى لو «بحْلق» عناصر «الحسبة» في وجه المرأة عن قرب لن يرى منه شيئاً.

ويتصل بما سبق معاداة الجمال لأن الجمال البشري بخاصة «فتنة»، و«يُلهي عن ذكر الله». ويُلحَق بالجمال البشري الجمال الفني الذي هو فتنة بدوره، لكنه كذلك وسيط محتمل بين الله والإنسان. وفي عمق نفي الوسائط هنا عقيدة الحاكمية الإلهية كما تطورت على يد محمد بن عبد الوهاب، ثم أبو الأعلى المودودي وسيد قطب. وهي تؤول إلى معاداة الفن والثقافة (النحت، الرسم، الموسيقى، وحتى زينة المساجد...)، ومقاومة التاريخ كانحراف، وإلى رفض الحضارة والعمل من أجل الموت الحضاري. ليس في هذا العالم غير نساء مستعبدات محجوبات، ورجال ملتحين متجهمين يشبهون بعضهم، وربهم المكفهر.

وفي أساس حجب النساء، أيضاً، واقع أن علاقة الرجال بالنساء في المتخيل الإسلامي المهيمن علاقة تملّك، شيء يتجاوز علاقة السلطة المكرسة نصياً عبر مفهوم القوامة، إلى جملة ممارسات وخطابات ومؤسسات تقوم على السيادة والملكية. ومن هذا المتخيل تصدر صورة «الدرّة المكنونة»، أي المحفوظة والمخبأة، التي وردت في لافتة «أحرار الشام» المشار إليها في صدر هذا الفصل، ومنها تسويغ شائع لـ «اللباس الشرعي» بصورة قطعة الحلوى، المغطاة والنظيفة، مقابل صورة الحلوى المكشوفة التي يحط عليها

الذباب التي يفترض أنها تمثل المرأة السافرة. ومنها طبعاً القيمة العليا الممنوحة للعذرية، بوصفها ختم المرأة، أو علامة جِدتها. المرأة غير العذراء ضمن هذا المتخيل هي مثل بضاعة مُستخدَمة.

لا يجري امتلاك المرأة قبل تشييئها. وبطبيعة الحال لا تُسأل قطعة الحلوى، وقد تكون أحياناً قطعة شوكولاتة، عن رأيها في تغطيتها، وليس لها قول في هذا الشأن. والدرة لا تسأل إن كانت تريد أن تكون مكنونة، أو أن تكون درة أصلاً. حرمان المرأة من الكلام والمحاججة وجه أساسي لعلاقة التملك.

تعدد الزوجات هو المؤسسة التي تجسد علاقة التملك، والنفي الأساسي للمساواة بين الجنسين. ليس للرجل الذي يتزوج بأكثر من امرأة «قلبين في جوفه» أو أكثر، وليس «حبّيباً» أكثر من غيره، فنمط الأسرة المكونة من زوج وزوجات يقضي على الحب كعلاقة قائمة جوهرياً على المساواة. من يتزوج بأكثر من امرأة في الوقت نفسه ليس أقدر من غيره على الحب، بل هو محب للتملك أكثر من غيره.

ومعلوم أن صعود الحب والكتابة عنه والتغني العام به سار يداً بيد مع تراجع تعدد الزوجات في مجتمعاتنا في القرن العشرين. ويبدو ظاهراً، في المقابل، أن تعدد الزوجات وموت الحب يسيران معاً في بيئات الإسلام الحربي. وليس في المأثور الإسلامي أمثولة واحدة شهيرة عن حب جمع رجلاً بنسائه في الوقت نفسه، بينما حتى بين زوجات الرسول هناك قصص عن الغيرة والكيد.

وإذا كان التحرش الجنسي منتشراً في مجتمعاتنا الإسلامية، فليس الأمر منفصلاً عن تأكيد السلطة والامتياز الجوهري. التحرش فعل سلطة يتيح للرجل (الضعيف غالباً) أن يؤكد سلطته على الأضعف منه، حتى بانتهاك نساء محجبات أو منقبات على ما تواتر حدوثه في مصر.

وأخيراً يقترن الحجب التام للمرأة بالحرب. كلما تطورت صيغة أكثر حربية من الإسلام اقترنت بمحو أشد لكيان المرأة، وعزل أشد لها في النطاق الخاص. الإسلام الشعبي، أي الإسلام الذي يملكه عموم الناس، المبتعد عن الحرب والسلطة، والمندرج في المقابل في الحياة اليومية، يقترن بلباس يجمع بين «الحشمة» والتكيف مع البيئة (في ريف الرقة كانت غُرّة المرأة وجدائلها مكشوفة)، ولا يحول دون اختلاط (مراقب) للجنسين. الإسلام السياسي يحجب رأس المرأة، ويميل إلى الفصل بين الجنسين، وإن تعايش على مضض مع اختلاطهما في الجامعات والعمل. الإسلام العسكري يقترن بفصل كامل بين الجنسين، يتجسد في «اللباس الشرعي» حين يحصل أن تضطر المرأة للخروج من بيتها.

حين تقول لافتة «أحرار الشام» إن حجاب المرأة أغلى من دم المقاتل، فإنها تدرج الحجاب في علاقة حرب: أنا أقاتل/ أنت تتحجبين، وفي تقسيم اجتماعي للعمل: أنا للحرب والسياسة وأنت للبيت وتدبير المعيشة، فإن خرجتِ تخرجين مختومة باللباس الشرعي، أي بما يعلن أن جسدك ملك الأمة. وحين يترجى منشور «جيش الفتح» أن يكون ارتداء «اللباس الشرعي» في «المدارس والمؤسسات والأسواق» «سبباً من أسباب تنزل

النصر على المجاهدين»، فإنه لا يخرج على أن حجاب المرأة من مستلزمات الحرب. فبما أن «الهجوم الروسي لا يمكن صده إلا بقوة الله واستنزال نصره»، حسب منشور «جيش الفتح»، وبما أنه «لا يتنزل نصر الله إلا بطاعة أمره»، فلا بد من تحجيب النساء. وهو ما ينطبق على «حزب الله» وهو ظاهرة دينية حربية تكوينياً، واقترن صعوده بانتشار صيغة من «اللباس الشرعي» لا تحجب الوجه، لكنها منتجة ومعممة للتماثل في الأوساط الشيعية اللبنانية. ثنائية الحجاب والحرب مصانة في كل حال. ومن المحتمل أن صيغة: «حجابك أغلى من دمي» من ابتكار شيعي. على النت يجد المهتم صفحات فيسبوك ويوتيوبات تستظهر هذه الصيغة، وكلها شيعية لبنانية.

والتدرج بين الإسلام الاجتماعي أو الشعبي والإسلام السياسي والإسلام الحربي يتصل بملكية الدين. الإسلام الاجتماعي ملك للمجتمع، المؤمنين وغير المؤمنين، حيث يكون الدين علاقة أفقية بينهم، وعلاقة عمودية لهم أفراداً بربهم. أما الإسلام الحربي، أي السلفي الجهادي، فالدين ملك الجماعة الجهادية تفرضه بالإكراه على الجميع، النساء والرجال. الرجال والنساء مؤممون هنا، ملك للأمة. الأولون محاربون، والأخريات مُحجبات يرعين غيابهم وينجبن محاربين جدداً. ويبدو أن الإسلام السياسي، وهو توفيقي تكوينياً، يشغل موقعا وسطاً في هذا الشأن.

من الداخل السلفي تبدو العلاقة بين الحجاب والقتال ضرورية، وتسند ضرورتها إلى الشريعة وطاعة الله. ومن الخارج تبدو اعتباطية، أملاها الرجل الجمعي لمصلحته، ولم يأخذ رأي النساء فيها. بل إن نهي «جيشٍ»

لهن، قضيته هي «الفتح»، عن «التبرج»، وعن «وضع مساحيق التجميل»، على ما جاء في المنشور ذاته، ما يشير إلى أنهن لا يمتثلن للأمر طوعاً، ولا يرين البداهة التي يراها الرجل الجمعي الذي يحارب ويعزل النساء.

(٤)

في المحصلة الحجاب أو اللباس الشرعي ليس ثياباً، إنه علاقة قوة تشغل النساء فيها موقع التابع المملوك المحروم من الكلام وتمثيل نفسه. وهذا ظاهر على كل حال من عبارة «اللباس الشرعي» بحد ذاتها، فالأمر يتعلق بزي مفروض بـ«الشرع»، أي بقانون ملزم، وليس بشيء مستحب، أو باختيار شخصي. معنى الزي يختلف كلياً حسب ما إذا كان خياراً شخصياً، أو هو فرض إكراهي، وهو يكون أسوأ حين يجمع بين الصفة الإكراهية، والاقتصار على أحد الجنسين. ولا يتعلق أمر اللباس الشرعي بتمييز لصالح الرجل في مجتمعنا، ما لا يزال بدرجات متفاوتة واقع الحال في كل مجتمعات الأرض تقريباً، بل بتمييز ضد المرأة، يُنكِّد عيشها فعلاً. فلنفكر في النساء اللاتي يرتدين تلك الألبسة الثقيلة القاتمة في حرّ الصيف في بلادنا، أو في مشهد نساء يرفعن النقاب قليلاً عن وجوههن، يختلسن النظر إلى مواقع أقدامهن في الشارع كيلا يتعثرن. ليس هذا بالأمر الكريم، كي نقول كلاماً معتدلاً.

هناك نساء يستبطنّ ثنائية الحجاب والحرب، فيحجبن الحجاب كعلاقة قوة عبر هذا الاستبطان، وبخاصة منهن من يعملن في أجهزة المجموعات الدينية العسكرية، السُّنية والشيعية. علاقات القوة على كل حال قلما تكون علاقات

إكراه مباشر، ويغلب أن تظهر لطرفيها كعلاقة تكامل، يمكن تقبل ما فيها من امتياز لطرف بالاستناد إلى تمايز «طبيعي» لجنس أو وظيفة للطرفين. لذلك يبقى لازماً في كل حال نزع حجاب القوة عن الحجاب، والتعامل مع تفاصيل كل وضع، وإظهار الأوضاع التمييزية التي يغطيها اللباس الشرعي.

يلزم أكثر إظهار أنه حيث يفرض عزل صارم للنساء وراء اللباس الشرعي هناك عزل صارم بالقدر نفسه لعموم الناس، رجالاً ونساء عن المجال العام، وحكم نخبوي لمصلحة أقلية صغيرة من الرجال. هؤلاء الرجال هم من يحتمل أن يمتلكوا نساء كثيرات، فيما أسر الشرائح الدنيا مكونة من رجل وامرأة. ما يجري عملياً هو حجب الفقر وراء السلطة الدينية المعصومة، وتأنيث الأفقر والأكثر انكشافاً وهشاشة، وبالمقابل تذكير مضاعف للذكور النافذين الحاكمين، على نحو يبدو مجسداً في نخبة داعش وفي حسن نصر الله وأتباعه.

الحجاب، تالياً، ليس علاقة قوة بين الرجال والنساء حصراً، لكنه أولاً علاقة قوة بين النخبة الدينية العسكرية الحاكمة وعامة السكان، مسلمين وغير مسلمين (إن وُجدوا). ضمن هذه العلاقة الرجل في وضع أقوى طبعاً، لكنه مهمش هو ذاته حين لا يكون من النخبة.

وبهذا فإن في القول أن الحجاب علاقة قوة ما يعني أن الرجل محجب أيضاً بصورة ما، إنه طرف في علاقة تجرده من تقرير مصيره بقدر ما هي تستعبد المرأة. وهذا ظاهر من وقائع حياة عموم الناس في ظل داعش، والمجموعات السُّنية والشيعية المحاربة عموماً.

(٥)

وكعلاقة قوة، ليس «اللباس الشرعي» مسألة أخلاق وحشمة، إنه مسألة ملكية سلطة ذكرية دينية، وتمييز ضد النساء، وإخضاع اجتماعي. هل هناك نساء يخترن، حين يكون لهن الخيار فعلاً، هذا اللباس الذي يختزلهن إلى أجساد خطرة ويطمس كيانهن؟ هذا مستبعد في تصوري، على قلة ما يستبعده المرء يقيناً في الشؤون البشرية. من أهم أحابيل السلطة تطبيع قراراتها، إضفاء صفة طبيعية على ما تفرضه. الطبيعي هو ما يتعالى على الزمان والمكان، مثل الشريعة وأحكامها الثابتة في عرف الإسلاميين. الإنسان يعتاد بسهولة، والمعتاد لا يلبث أن يصير جزء من نظام الطبيعة في ما يخص من اعتاد عليه. المرأة التي ألفت الحجاب تشعر أنها عارية، والكل ينظر إليها إن هي خلعته، أو أنها ملوثة فقدت طهرها وتكاملها. هذه تجربة متكررة لنساء خلعن الحجاب، قبل أن يكتشفن أنهن كن بالأحرى مقيدات. لكن هذا يظهر فقط المفعول التطبيعي للسلطة. هذه الأخيرة تحمي فاعليتها التطبيعية بأن تربطها بقيم إيجابية أو تبدو كذلك. من ذلك إدراج الحجاب في علاقة مع دم الشهيد، بما يورث شعوراً باهظاً بالذنب لدى التي تخلع حجابها. ومنه صورة الدرة المكنونة، المحمية أو المصون، مقابل نساء لسن مكنونات، ملوثات بالتالي وفاقدات للاحترام. ومثلما تخفي صورة الدرة تشييء المرأة، تخفي معادلة حجابك- دمي فرض سلطة ذكرية غير قائمة على المساواة والتكميل المتبادل، من وراء ما يبدو تضحية متبادلة: أنتِ بكيانك وحريتك وأنا بحياتي. بعد قليل، حين يتزوج عضو

«المكتب الشرعي» أو «المحكمة الشرعية» امرأة أخرى، تجد نفسها الدرة المكنونة التي تطبعت باللباس الشرعي في وضع أضعف من أن تعترض على ذلك. هل تعترض على ما حلل الله؟ وما دامت ارتضت أن تكون درة فإن من طبيعة الدرة أن تتنضد إلى جانب درر أخريات، مكنونات مثلها، لا يتكلمن وإن تكلمن لا يُسمعن، ولا قول لهن في كنّهن.

الاعتراض على الضرة ممتنع من دون الاعتراض على الدرة أو التمرد على وضع الدرة أولاً. وامتلاك القول في الكنّ يمر بمقاومة التطبيع، وبتفكيك المركبات الخادعة: حجابك- دمي، الحجاب- الصون، وإظهار سلطة الامتياز الذكري وراءها. وأول المقاومة امتلاك النساء الكلام، أن يكون لهن صوت مسموع، وأن يقلن هن ماذا يرين في شأن الدر والكن، والحجاب والدم، وأن يعلقن هن اللافتات يكتبن عليها ما يرين في شأن الرجال وتعاملهم وسلطتهم. وثاني المقاومة أن ينظمن قواهن، ويوقعن لافتاتهن المحتملة باسم منظماتهن المحتملة، مثلما فعل المكتب الشرعي لأحرار الشام. وثالثها امتلاك الفضاء العام، أن يظهرن، أن تكون لهن وجوه، وأن يقلن كلمتهن بحيث تُرى وتصل.

امتلاك الكلام والتنظيم والفضاء العام هو بالضبط امتلاك السياسة، وهو ما قامت الثورة السورية من أجله.

وإذ يقيم ذلك علاقة تماثل بين حرية السوريين وتحرر النساء، نقيض ما تقرره حركة أحرار الشام الإسلامية تماماً، فإنه قبل ذلك يجعل من أوضاع النساء غير الحرة وغير الكريمة مثالاً لحرمان السوريين من الحرية والكرامة.

٨- الخلْق والأخلاق، الطبيعة والدين

تخطيطياً، يمكن التمييز بين شكلين من علاقة أفكارنا بأجسادنا، وفقاً لما إذا كنا نمثل تجاربنا ونعمل على استيعابها وتنظيمها، أو كنا نُخضِعها لمخطط سابق عليها. حين نمثل التجارب، نستخلص منها معانيَ ودلالات تساعد على التوجه في العالم وتنظيم العالم من حولنا، نتمثلها فكرياً و/ أو رمزياً، فكأننا نجلب العالم إلى داخلنا، أو صوره ومثالاته، وبهذا يصير لنا عالم داخلي، نضاعف أنفسنا (لأنه في داخلنا) ونضاعف العالم نفسه بصورته المستدخلة. هذا العالم الداخلي، هو «القلب»، أو الروح. بالتمثيل يرتفع المثالي أو «المعنوي» في تكويننا، ومن المثالي عقل يميز وضمير يسائل وذائقة تتهذب.

العقل يتكون من تحويل التجارب إلى أفكار بالاستناد إلى مخزون الأشكال الذي يتيحه التراث، والضمير من الأفعال الانعكاسية: تفحُّص الذات ونقد

الذات ومراجعة الذات ومحاسبة الذات، وذلك دوما بتوسط تفاعلنا مع الغير، والذائقة من تجاربنا الجمالية، تأملاً وتعلماً وإنتاجاً[٣٧].

ما تسمى الروح هي هذا البعد المثالي في النفس، المتكوّن من تمثيل التجارب والحوار مع النفس. فالروح مقدار ينقص ويزيد، وليست شيئاً طبيعياً مركوزاً في الإنسان على الدوام، متساوي المقدار عند الجميع. إنها شيء حي فينا، نتعهده بالتفكير في ما يحيط بنا وبالنظر في أنفسنا، فإن توقفنا عن التمثيل فقدنا حياة القلب، الروح. لدى البشر استعداد للروح، للتفكير والمراجعة، للنظر والتأمل، للحس المرهف، وهي قد تعود علينا بصفاء النفس والسكينة، بالسلام وانشراح الصدر. لكن لا يتطور هذا الاستعداد بالقدر نفسه لدى جميع البشر، تعرض له ما تعرض للجسد من مشكلات تؤدي إلى فشل النمو أو الضمور أو الضعف...

والنقطة التي تبدو جديرة بالتفكير في هذا الشأن هي أن الدين، ويفترض عموما أنه يغذي الروح ويعتني بالروح، وأنه مصنوع من الروح هو ذاته، يمكن أن يكون قوة قتل للروح. وهذا لأن في الدين المُوطَّد، إن في صورة مؤسسية راسخة أو في صورة تعاليم ثابتة، ميل إلى فرض مخطط مسبق على التجارب، وهو ما يحرمها من التمثيل وما يحرمنا من عائد التمثيل

(٣٧) أستسمح القارئ بالإحالة إلى مقالتين لي عن التمثيل وعن تكون الضمير: الكلوم والكلمات، في تمثيل الأزمات وأزمة التمثيل، ثم الضمير الخارجي، المظلومية وأصول الشر السياسي، وقد سبقت الإحالة عليه.

https://www.aljumhuriya.net/ar/content

من مُثِل ومعان ومضاعفة النفس والعالم، أي من روح. قد نميل إلى أخذ المعتقدات الدينية (أو غير الدينية) كدليل ثابت لوجودنا في العالم، كقوة تسندنا وتضاف إلى قوتنا، كشيء يزيدنا صلابة ويقيناً. يكون الدين في مثل هذه الحالة امتداداً لجسدنا، أيدٍ أخرى وأرجلٌ أخرى وعضلاتٌ أخرى. ما نعتنقه من أفكار وعقائد هنا يمكن أن يكون «قوة مادية» بيدنا وبيد «جماهير» أوسع، حسب قول لماركس عن النظرية. المجاهد الإسلامي هو مثال ناطق على تحول العقيدة إلى قوة مادية، إلى جسد إضافي له، إلى سلاح يفجره في الأعداء مساعداً حزاماً ناسفاً. الجسد هنا ملحق بالحزام وليس العكس، ينقل الحزام القاتل ويكمله، ويفجره في الوقت المناسب. لكن يؤازرهما معاً جسد ثان، المعتقد الديني. بجسدين، واحد وجدنا به، وواحد هو «نظرية» صارت «قوة مادية» أو جسداً إضافياً، نصير أقوى وقتياً، لكن روحنا تضمر. ذلك أن الروح تجف من دون السؤال والتفكير وإمعان النظر في داخل النفس. ثم تقمص الغير. فالمُصفَّح بنفسه لا يشعر بغيره. أما القوة التي يعطينا إياها الاعتقاد فلا تلبث أن تستنفد نفسها في الصراع الذي تطلب من أجله مع قوى أخرى.

وثنائية الجسدين التي قد لا تكون واضحة على مستوى الإفراد هي أوضح على مستوى الجماعات. فالمعتقدات، وما يسمى الهويات، القومية أو الدينية أو غيرهما، تشد الجماعات إلى بعضها، تجعل منها جسداً جمعياً، يضاف إلى الأجساد الفيزيائية لسكانها، الأجساد التي يأمل الأكثر قومية أو تديناً أن تتجانس وتتماثل وتتوحد، أن تشكل جسداً واحداً. الدول أجساد، وواجب الأجساد القوة والمزيد من القوة.

في المقابل، بالتمثيل، بالعمل على تحويل تجاربنا إلى أفكار ومعان، يلطف الجسد ويشف، كأنما هو ذاته يتحول إلى فكرة، إلى عقل وضمير، إلى روح حية. هنا نكون بنفسين، توازن إحداهما الأخرى وتعتدلان معاً.

ولا يظهر أن المعتقد الإسلامي في زمننا هو جسد إضافي أكثر مما في التعامل مع جسد المرأة الذي يجب أن يحجبه «لباس شرعي» موصوف في الفصل السابق بأنه « طويل لا يكشف، واسع لا يصف، سميك لا يشف، لونه لا يلفت النظر». يهال على جسد المرأة غلاف مادي كتيم، زنزانة معتمة تنقلها معها حيثما تحركت، وعلى هذه الزنزانة ختم الإسلام. رهان الدين هنا ليس أن يشف الجسد ذاته، يصير روحاً، بل أن تصير الروح، المعتقد الديني، جسداً ثانياً «لا يشف» عن الجسد الأول ولا «يصفه».

في التقاليد الإسلامية تقابل بين الصوفية والسلفية، أهل القلوب وأهل الرسوم، بين الدين كجسد إضافي وبينه كروح ومعنى حي. وما أعتقد أننا نراه في صعود السلفية هو تحول الدين إلى جسد إضافي، وليس تحول الأجساد المادية إلى أرواح ونفوس مضيئة، انتصار الرسوم والحروف على القلوب. وبعبارة أخرى، يتحول الدين إلى طبيعة على نحو أعتقد أنه ملحوظ على نطاق واسع في التدين الإسلامي المعاصر، مكرس في السلفية لكنه لا يقتصر عليها. أعني بكلمة طبيعة هنا أن المتدين يجعل من دينه طبعاً أو «عادة في البدن لا يغيرها إلا الكفن»، روتين لا يتغير، وليس فكرة له يتملى فيها ويُقلِّبها ويعيد النظر، يضيف ويعدل ويراجع. وليس لهذا الطبع أثر على سلوكه وأخلاقه، على معاملاته مع النساء، مع الغرباء، مع الفضاء العام، مع من لا يعرفهم، ولا

يساعده على تفكير أفضل. ليس هذا المتدين سيئ الخلق بالضرورة، بل أنه لا يفكر ولا يشعر بأن عليه أن يشعر أفضل ويفكر أفضل ويعامل أفضل. يذكر علي الوردي مثالاً عن بدو عنزة في بادية الشام، وقد كانوا «يؤمنون بالله ويصلون له ويصومون، بينما هم لا يتوانون عن النهب والغزو عندما تحين الفرصة المناسبة» (لا يذكر الوردي تاريخاً، ولا يحدد من كانوا المَغْزوين المنهوبين، لكن الأرجح أنهم مسلمون كذلك). وكان جوابهم عن سؤال عن تناقض سلوكهم أنهم «لم يكلفوا أنفسهم مشقة التفكير في هذا السؤال من قبل»[٣٨]. والأرجح أن هذا لأن الدين صار طبيعة، مثله مثل الغزو والنهب، شيء ملتصق بهم ومكون لهم، فلا تناقض ممكناً بينه وبين أفعالهم. ليست العلاقة بالدين-الطبيعة علاقة حرة، تتيح إعادة النظر وإعادة الترتيب، ويحفزها مطلب الاتساق.

الأخلاق كذلك تنقلب إلى طبيعة هنا، ترادف الطبع، شيء جسدي، وليست التزامات فردية طوعية، حافزها الذاتي مطابقة المثال: معاملة الناس مثل معاملة النفس. الأخلاق- الطبع طائفية بطبيعة الحال، تحصر الالتزامات الإيجابية في نطاق شركاء الطبع وحده. وعبر الاقتراب من الجسدي والطبيعي يمّحي الفرق بين الرابطة الدينية وقرابة الدم والعشيرة. يمكن تعريف الطائفية بهذا المحو للفرق بين «الثقافي» و«الطبيعي».

وما إن يصير الدين طبيعة والأخلاق طبيعة فإنهما يمتنعان على التغير. يكف التغير عن أن يكون ممكناً إن لم يستهدف فك الجسم الخارجي الذي قد يتصلب مثل الدرع، من دون أن يحمي من عوادي البيئة مثل الدرع. أو بالأحرى لا

(٣٨) كتيب الوردي: الأخلاق، الضائع من الموارد الخلقية، بيروت، ٢٠١٧، ص ١٥-١٦.

يحمي من المخاطر إلا إذا حمى من الحرية كذلك، أي إلا إذا حمى الإنسان من إنسانيته. ما يحمي الإنسان والمجتمع فعلاً هو الحرية وليس التخلي عنها، والثقافة وليس الطبيعة. ومن الثقافة التغير، ومنها السياسة.

ولعل في ما تقدم ما يضيء مُدْرَكَين شائعين في مداولاتنا: التعصب والهوية. التعصب هو علاقة بالمعتقد، دينياً كان أو دنيوياً، تقربه من الجسد، فإذا مسست بمعتقدي فكأنك تطعنني في جسدي، وقد أرد عليك رداً قاتلاً. هذا فوق أن معتقدي يشدني إلى جسد جمعي، ويعقدني مع غيري، والمساس هو بمثابة إيذاء للجسد الجمعي، عدوان علينا جميعاً. التعصب في الجوهر علاقة اجتماعية، ليس صفة لعقائد بعينها، وليس خاصية لعلاقتنا بعقائدنا إلا بقدر ما تضمن هذه العلاقة اعتصابنا مع غيرنا، تشكيلنا لعصب جمعي. أي أن تزول علاقة لتصير جوهراً، عنصراً من عناصر الطبيعة.

ويقرب مدرك الهوية الواسع التداول منذ نحو أربعين عاماً المعتقدات والأديان إلى الطباع والطبائع. فإذا كانت الهوية مبدأ وحدة الفرد أو المجموعة أو الجماعة أو تماثل هذه الكيانات مع ذاتها، فإن في معاملة معتقداتنا كهويات ما يلغي أثرها المؤنسِن، ويغلب دورها في التوحيد وصنع جسد جمعي. ويقوض تصور الهوية كطبيعة مبدأ الاتساق في الأفعال الذي هو معيار الحكم الأخلاقي، بقدر ما إنه في المقابل يرص الفرد ويجانس الجماعة. أنا طبيعتي هكذا! أنت تعترض على طبيعتي بالذات! نحن هكذا؟ هل تريد تغييرنا؟ ليس عليّ أن أعدل شيئاً في أفعالي، بالتالي، وليس علينا. لكن هذا ما يقوله المحافظون في كل وقت، يجعلون من معتقداتهم هويات ثابتة أو طبائع لا تتغير.

يتأسس مثال المعاملة المتساوية على تحييد الطبائع، والتمييز بين الطبيعة والدين، وبين الخلق والأخلاق. يمكن في هذا الشأن أن نقترح مبدأ عاماً يفيد بأن الخلق من الخالق (الله أو الطبيعة) والأخلاق من الإنسان. وهو ما يعني أن دائرة الأخلاق مفتوحة على المراجعة والإصلاح من أجل اقتراب أكبر من المثال، فلا يصح أن تتقرر بصورة ثابتة ونهائية على يد أي دين أو ما في حكمه. فمن شأن ذلك أن يجعلها طبائع، مثلما يكون الشذا من طبع الوردة واللدغ من طبع العقرب، فيلغيها كأفعال حرة، خيّرة ومشكورة (أو شريرة وتدان) لأنها حرة.

وفي المقابل، لا يصح التدخل في الخلْق، في تكوين الإنسان (والوردة والعقرب)، وفي تكوين الأحياء في عالمه، لأنه قد يكون من شأن ذلك أن يغير كل شيء على نحو لا يمكن توقعه، ولا نستطيع نحن الذين نحوز الخلق أو الطبيعة القديمة قول شيء بشأنه، ولا نعرف إذا جرى تدخل كهذا هل نبقى بشراً، أم ربما يتحول بعضنا أو كلنا إلى كائنات لا نعرفها، ولا نعرف ما يحدد أفعالها، فلا نستطيع لومها أو الثناء عليها. تتغير مدركات الحرية والمسؤولية والعقل، والطبيعة من حولنا، إذا ما أفسح المجال للهندسة الجينية مثلاً، التي يرجح فوق ذلك أن يسخرها لمصالحهم الأقوياء الأغنياء.

وعلى العكس، ما يبدو أن الإسلاميين يريدونه هو إلحاق الأخلاق بالخلق، أو جعل الأخلاق مثل الخلق طبيعة لا تتغير. هذا إلغاء للحرية وإنكار للتاريخ وأساس لسياسة استبدادية وفاشية.

لدينا في حالة مساس بالطبيعة على يد «الثقافة» يمكن أن يكون وخيم العواقب، وفي حالة تطبيع للثقافة قاتل لها ودافع نحو البدائية.

ولعل ما نحتاجه في مجتمعاتنا وعالمياً هو ضرب من العقد مع العالم، يترك الخلق للطبيعة أو لله، فيما تكون الأخلاق إنسانية. فلا الأخلاق إلهية ولا الخلْق إنساني. وما يخص الإسلام من ذلك يمكن صوغه في توصية تنص على أن كل ما هو أخلاقي في المتون الدينية يجب أن يعتبر إنسانياً، قابلاً بالتالي للتطوير والإلغاء والتجاوز، وكل ما هو خلْقي لا يجوز المساس به. ويترتب على ذلك أن ما في «الشريعة» من أحكام اجتماعية وقانونية وسياسية تاريخي كلياً شأن كل ما هو إنساني، وبحكم اللاغي اليوم. يقول الإسلامي: إن من شأن القبول بذلك أن ينسف ثوابت تشريعية في الإسلام. صحيح! ولا يصح الخداع في هذا الشأن. لكن الثوابت المعنية تحجر الإنسان، وهي أنسب لأغراض السلطة المستبدة بالبشر أكثر مما تناسب سلامة القلوب وانشراح الصدور.

للإنسان تاريخ لأن ليس له طبيعة ثابتة، أو لأن طبيعته خاصة، تتغير بينما هو ينخرط في عالمه ويمثل عالمه ويغير عالمه. فإذا أنكرت تاريخيته وجرى رده إلى كائن طبيعي عبر فرض روتين ثابت عليه، انعدم الفرق بينه وبين الحيوان الذي لا تاريخ له لأن طبيعته لا تتغير. فرض نظام ثابت، باسم الشريعة (أو العقل أو العرق أو الأمة...)، يلغي إنسانية من فرض عليهم هذا النظام. وإذا التغت الإنسانية سقط «التكليف»، وسقط معه الدين. فالمسألة المطروحة تنطوي على إحراج: إما إلغاء الأحكام لصون التكليف، أي العقل والمسؤولية، مما لا يقوم الدين كاعتقاد حي إلا به؛ أو فرض الأحكام بالقوة، ما يصون الدين كجسد أو طبيعة، وما يلغي الإنسان ويُحيْونه. وما يسهل قتله بالمفرق والجملة، على ما يفعل الحاكميون والأحكاميون بمثل سهولة شرب الماء.

الباب الثالث

إسلام الحرب

٩- الإسلام، الإسلاميون والعنف

في التداول عقيدتان متناقضتان، لكن واضحتان، في شأن العلاقة بين الجماعات العنفية الإسلامية والإسلام. تقول عقيدة أولى منتشرة إن هذه الجماعات هي الإسلام أو التعبير الصحيح عنه، وتقول عقيدة ثانية منتشرة بدورها إن الإسلام من ذلك براء. ويدافع هذا التناول عن فرضية ترى أن داعش وشبيهاتها تنتج في شروط لا تمتنع عن التوضيح، سياسية واقتصادية واجتماعية ونفسية، محلية ودولية، وأن عملية إنتاجها تتضمن أيضاً إنتاج الإسلام الذي تستنتج هي نفسها منه استنتاجا ضرورياً.

نرى لذلك أن التساؤل عن العلاقة بين المجموعات العنفية الإسلامية والإسلام ينبغي أن يكون تساؤلا عن الإسلام ذاته: ما الإسلام؟ ما المقصود بهذا التعبير الذي يبدو شرحاً لأشياء كثيرة، فيما يبدو هو ذاته محتاجاً إلى شرح؟ لماذا يبدو أن الإسلام شيء لم يفهمه المسلمون أنفسهم،

فضلاً عن غير المسلمين، ويشعر كثير من الإسلاميين بالحاجة إلى توضيحه لغيرهم، فلا يزيدونه إلا التباساً؟ سنقول إن الإسلام شيء لا تكف عن إنتاجه، قبل أن تنتسب إليه، مجموعات إسلامية مختلفة في ما بينها، ومتنازعة، التماساً للشرعية ووضوح الهوية. لكنها في الحركة نفسها تفقده شكله ووضوحه، لتجعل منه دالاً فارغاً يمكن أن يمتلئ بكل شيء، من التقوى إلى «الاحتطاب» (توقيف الناس ومصادرة أملاكهم وقتلهم بذريعة أنهم كفار)، ومن الحركة السياسية إلى المنظمة العدمية، ومن قوة الاحتجاج على التمييز إلى آلة القتل العشواء، ومن دين المسلمين العام إلى سلطة أقلية عدوانية.

سنقول أيضاً إن الدين كتعاليم قد يضفي الشرعية على العنف، لكن لا يسببه. السببيات راهنة، مزامنة للصراعات العنيفة، ومن الضروري تالياً، ونحن نفكر في عنف المجموعات الدينية، أن ننقل مركز النقاش من الديني كتعاليم ثابتة إلى عالم اليوم، بما فيه الديني ذاته كإنتاج دنيوي راهن.

الإسلام هو داعش!

انتشرت العقيدة التي تساوي بين الإسلام وداعش في سورية بعد الصعود المشهدي للأخيرة في عام ٢٠١٣. تقول هذه العقيدة إن داعش، وأخواتها («جبهة النصرة»، «أحرار الشام»، «جيش الإسلام»...)، هي تحقق الإسلام وحقيقته، أو التعبير الصحيح عنه. فهي تستند إلى آيات صريحة في القرآن تدعو إلى قتل الكافرين، وتفرض على «أهل الكتاب»

دفع الجزية «وهم صاغرون»، وتؤسس للتمييز ضد النساء. التطلع إلى فتح البلدان و«وراثة الأرض» مؤسَّس قرآنياً بدوره. وحكم الردة مكرس في الفقه الذي يعتبره السلفيون وعموم الإسلاميين السياسيين من صلب الإسلام. وبعض أعلام التاريخ الديني للإسلام مثل ابن حنبل وابن تيمية وابن عبد الوهاب، فضلاً عمن هم أحدث مثل سيد قطب وأسامة بن لادن، هم الأكثر تشدداً والأكثر فوزاً اليوم بالشرعية الإسلامية، وإليهم تنتسب بجدارة المجموعات العنفية الإسلامية.

لكن ألم تكن هذه الآيات موجودة على الدوام؟ ما الذي جعل السلفية تسجل هذه القفزة الكبيرة في سورية خلال سنوات ما بعد الثورة، بينما كانت تياراً ثانوياً حتى بضع سنوات خلت؟ وكيف نفسر تعدد التيارات الإسلامية وتنازعها، إن كان محددها هو المتن العقدي الإسلامي الواحد؟

وهل إذا كان الإسلام هو داعش، لا يمكن أن يُقضى على هذه بدون التخلص من الإسلام نفسه؟ أليس هذا باباً للتعجيز والعدمية، يحتمل أن ينفتح على داعش ضد-إسلامية؟

وهل هذه العقيدة أصلاً أطروحة فكرية يجدها المرء مصاغة بوضوح عند دارسين جادين، أم أنها أداة في الصراع الاجتماعي والسياسي والإيديولوجي المحتدم في مجتمعاتنا قبل الثورات وأثناءها واليوم؟

هيمن طوال العقدين السابقين للثورات العربية، وبخاصة العقد اللاحق لـ١١ أيلول ٢٠٠١، تفكير «ثقافوي» يرد أوضاع مجتمعاتنا ككل، بما في ذلك

نظمنا السياسية، إلى الثقافة (التاريخ والجغرافيا والسياسة والاقتصاد تهمل) مردودة إلى الموروث (المكتسب الثقافي يهمل)، مردوداً إلى الدين (ما ليس دينياً من أدب وتاريخ وثقافة شعبية يهمل)، مردوداً إلى الإسلام (الفكر والعقيدة المسيحية واليهودية والإيزيدية تهمل)، مردوداً في سورية إلى الإسلام السني (الثقافة العلوية والدرزية والاسماعيلية والشيعية تهمل). بفعل تقليصات متلاحقة، يحيل هذا المنهج الثقافوي السياسة والاقتصاد والأوضاع الدولية إلى عوامل عاطلة عن التأثير، حين لا يشتق بعضها من الدين أيضاً.

وقد لا يكون هذا الطرح مصمَّماً بغرض وحيد هو تبرير النظام في سورية، إلا أنه يتحرك في حقل إيديولوجي سياسي ييسره لأداء هذه الوظيفة أساساً. أصحاب هذا المنهج وقفوا، من دون استثناء معلوم، موقف المتحفظ من الثورة السورية منذ البداية، وصمتوا عن النظام أو بالكاد غمغموا عنه شيئاً.

ولبعض الوقت بدا أن هذا الطرح تلقى لطمة كبيرة في الثورات العربية، وهي تمردات اجتماعية واسعة، موجهة أساساً ضد النظام السياسي في بلدانها، وتحركها مطالب اجتماعية وسياسة عادلة. في جميع هذه الثورات ظهر الدين كقوة احتجاج، وصعدت في جميعها جماعات دينية، تصدرت بصندوق الاقتراع في بلدين (قبل أن تحظر وتحارب في أحدهما، مصر، بانقلاب عسكري)، واقتحمت المشهد بعنف في بلدان أخرى.

وعموما تبدو صورة المجموعات الإسلامية الصاعدة على صلة وثيقة بحال البنية الوطنية في البلدان المعنية. كلما كانت هذه البنية أشد خراباً

كانت هذه الحركات أشد تطرفاً وعنفاً. تونس وسورية قطبان متقابلان في هذا الشأن. في تونس «مجتمع مدني» حيوي نسبياً، ونقابات نشطة، وجامعات بمستوى جيد، والتيار الأكبر بين إسلامييها، مختاراً أو مضطراً، أخذ هذا الواقع بعين الاعتبار (وإن يكن استفاد في واقع الأمر من «تصدير» جهاديي تونس إلى سورية، حيث كانوا من الأشد توحشاً بين الدواعش). سورية هي القطب المقابل. طوال عقود كانت تحكم البلد «دولة» منزوعة العمومية والوطنية، تمتلكها الأسرة الأسدية، وتشعر قطاعات واسعة من السكان بالغربة عنها، فيما بقية السكان رعايا تابعون للأسرة الحاكمة المالكة. المجتمع المدني محطم، النقابات مستتبعة، الجامعات محتلة، ووظائفها العلمية والاجتماعية متداعية. وحين شبت الثورة، ووجهت منذ البداية بحرب منفلتة، دونما ضوابط إنسانية أو وطنية.

هذا الارتباط الجزئي على الأقل بين الحركات الإسلامية العنفية والمجتمعات المعنّفة يسوِّغ التشكك بعلاقة وحدة حال بين تلك الحركات والإسلام، على ما تفضل الاعتقاد مجموعتان متعاديتان: هذه المجموعات العنفية الإسلامية ذاتها التي تقوم هويتها وشرعيتها على تقرير تماهيها التام مع الإسلام، ثم مجموعات معادية ماهوياً للإسلاميين، وللإسلام ذاته، سواء كان غرضها تسويغ أوضاع قائمة أو في سياق الصراع الطائفي. الكلام نفسه تقوله أيضاً دوائر يمينية في الغرب، اشتهرت بدروها بممارسات مشهدية: حرق القرآن، رسوم كاريكاتير تحقر نبي الإسلام، اعتداءات عنصرية على مسلمين.

الإسلام من ذلك براء!

وتلازم تلك العقيدة الاتهامية عقيدة معاكسة تقول إن الإسلام من ذلك براء، وإن داعش تحديداً مؤامرة لتشويه صورة الإسلام، وهي صنيعة إيران أو النظام الأسدي أو جهات استخباراتية أجنبية. ويجري استخدام هذه «الكليشه» (الإسلام من ذلك براء) في كل حين للقول إن الإسلام كامل والمسلمون ناقصون، وإن المشكلة في تطبيق الناقصين للكامل، وليس في «الكامل» طبعاً. الحجة نفسها حرفياً استخدمها شيوعيون وقت سقوط المعسكر الشيوعي قبل ربع قرن.

لكن كيف يكون الإسلام براء من حركات لا تصر على انتسابها إليه فقط، بل يبدو أنها تستطيع المزايدة على الجميع وإحراجهم في توكيد هذا الانتساب؟ وكيف يكون الإسلام براء حين تمتشق هذه الحركات آيات صريحة من القرآن، فضلاً عن أحاديث نبوية ومرويات تاريخية تسوغ أفعالها، بل توجب هذه الأفعال، فيما بالكاد يغمغم خصومها من الإسلاميين شيئاً متحفظاً لا يمس جوهر حجج المتشددين؟ وكيف لا تكون هذه الحركات جوهرية الانتساب إلى الإسلام إذا كان خصومها الإسلاميون يفشلون جوهرياً، وفي كل مرة، في إدانة استخدام العنف باسم الدين أو توسل الإكراه لفرض النظام الإسلامي والمعتقد الإسلامي ذاته؟

الدين- الإكراه هو «المتصل» الأعمق الذي يفشل إسلاميون متنوعون، من الإخوان المسلمين حتى داعش، ومن «مفكرين» كالقرضاوي إلى

فقهاء الوهابية إلى «شرعيي» جبهة النصرة، في قول كلمة واحدة واضحة عنه: إن الإسلام يرى أن الإكراه في الدين غير شرعي وغير مقبول. فإذا كان الإكراه في الدين مقبولاً، لن تبقى أية حواجز فكرية يمكن نصبها في وجه الوصول إلى داعش. بل ستكون داعش هي القوة التي تتولى الإكراه باسم الدين بجدية أكثر من غيرها وبعزم أكثر من غيرها وبإخلاص أكثر من غيرها. سيكون الغير خائرين أو منافقين أو مزدوجي الكلام. وإذا لم يكن العنف مرفوضاً باسم الإسلام، وإذا كان الإسلاميون جميعا يقولون إنه لا بأس في استخدام العنف باسم العقيدة، وإن قتل المرتد واجب مثلاً، وإن العلماني كافر مباح الدم، فكيف يكون الإسلام من ذلك براء؟ هل المشكلة في «تجاوزات» هنا وهناك؟ هذا لا يستحق أن تتشكل حوله تيارات ومنظمات مغايرة لداعش، بل منازعة لها.

قد ينفي إسلاميون ضرورية العلاقة بين الدين والإكراه، لكن حين يُطلب منهم كلام واضح بشأن إقرار حرية الاعتقاد الديني، بما في ذلك حرية عدم الاعتقاد وحرية تغيير الاعتقاد، يغمغمون ويتهربون.

أريد القول إنه ليس هناك فرق جوهري بين الإسلاميين على هذا المستوى. والقطيعة المرغوبة بين الدين والإكراه لا تزال طي الغيب.

وظاهر من هذه المناقشة أن في التأويل المهيمن للإسلام استعدادات أو شروط إمكان قوية للمجموعات العنفية الإسلامية، وإن كان يبدو أن الإمكان ذاك لا ينتقل إلى عالم التحقق من دون أوضاع واقعية مناسبة، تجعله مرغوباً وواجباً. وهو ما يعني أن تغير الأوضاع الواقعية يضعف

إمكانية تولد هذه المجموعات، لكن ما يحول دون ولادتها تماما هو تغير نوعي في هيكلة المعتقد الإسلامي باتجاه نفي الإكراه، بما يحيل الإسلاميين إلى تيارات متطرفة هامشية.

وغير متصل الدين- الإكراه هناك مشترك عميق آخر بين مختلف صنوف الإسلاميين هو المخيلة الإمبراطورية، الخاصة بفتح البلدان واحتلال الأراضي الواسعة. يمكن تعريف الإسلام السياسي عموماً، وأكثر منه الإسلام العسكري، بهذا التطلع الإمبراطوري القائم على المزج بين الدين والقوة، أو على الشرعية الجوهرية للإكراه. والحال أننا لا نستطيع الاعتراض على ممارسة الإكراه في داخل بلداننا ضد غير المؤمنين أو أصحاب الآراء غير النمطية من دون الاعتراض على شرعية حروب الفتح والعنف الإمبراطوري، ومن دون وضع المتخيل الإمبراطوري تحت المساءلة الأخلاقية والسياسية. ليس الغرض إدانة الماضي البعيد، بل بالضبط جعل الماضي يمضي مع أشباحه وظلاله، والانفصال عنه، بحيث لا يتكرر اليوم. وهو إن كان يتكرر اليوم على يد داعش، فلأننا لم نسائل، كمجتمعات وثقافة، هذه المخيلة أو نتوقف عند رموزها وأطيافها وأحلامها.

وما نرتبه على ذلك أن الإسلام ليس من داعش براء من موقع أي إسلاميين نعرفهم. إن إسلاماً يُعرِّف نفسه بلا إكراه في الدين من جهة، وبرفض جوهري لاحتلال البلدان من جهة ثانية، هو وحده ما يمكن أن يكون براء من داعش.

وليس في عقيدة «إن الإسلام من ذلك براء» ما يدفع إلى أخذها بجدية. فهي تنزع نسقياً إلى إلقاء اللوم على أشرار آخرين: المخابرات الأميركية،

إيران، النظام الأسدي، الموساد... وبهذا فهي في الواقع آلية اتهام غيري وتبرؤ ذاتي، لا تنفتح بحال على تقصٍ مركب لجذور المجموعات العنفية الإسلامية، وتفشل في كل مرة في شرح دواعي اضطرارها المتكرر للدفاع عن الإسلام، أو السبب في كون الإسلام موضع توظيفات محرجة ينبغي التبرؤ منها.

في واقعه اليوم، «الإسلام» استراتيجية لإضفاء الشرعية على سياسات متنوعة ومتناقضة، على حركات يمكن أن تكون إجرامية، وعلى أنظمة وأوضاع سياسية يمكن أن تكون لا إنسانية. ويبدو أنه يمكن تسخيره بيسر لأغراض يجد مسلمون وإسلاميون أنه لا بد من تبرئته منها. لكن تبرؤهم ذاتي، لا سند له في مخيلتهم وفي تفكيرهم السياسي الديني ذاته.

مَن الفاعل؟

هناك، في المقام الثالث، من يتشككون في تصور علاقة بسيطة مباشرة بين الإسلام والمجموعات العنفية. سنحاول هنا صوغ تصور علائقي مركب لهذه الأطروحة بقدر ما يمكن من الوضوح.

تستند المجموعات الإسلامية المتشددة دونما ريب إلى المجمل الإسلامي، ولا تأتي بشيء يمكن لأي مجموعات إسلامية «معتدلة» أو أقل تشدداً أن تقول إنه من خارج الإسلام. لكن المجموعات الإسلامية كلها لا تكف أثناء عملها عن إعادة بناء المجمل الإسلامي كي تستنبط نفسها منه استنباطاً ضرورياً.

على سبيل المثال، يركز السلفيون الجهاديون على سورتي الأنفال والتوبة، ويتهمون النظام بأنه يحذف هاتين السورتين الغاضبتين العنيفتين من القرآن. قال لي ذلك أبو عبدالله الأنصاري، وهو «مجاهد» سوري من «جبهة النصرة» في صيف ٢٠١٣. ويعتبر الجهاديون أن آية السيف («اقتلوهم حيث ثقفتموهم...») نسخت قسماً كبيراً من القرآن، بما في ذلك آية: «لا إكراه في الدين....»، وهو ما يجعل دين المسلمين إيديولوجية فتح وإخضاع صالحة تماماً لأغراض الجهاديين. وعلى أساس عقدي كهذا، سيكون الكلام على مقاومة سلمية، مثلاً، خطأً في العقيدة، وليس مجرد سياسة غير ناجعة. وهو ما كان يقوله بالفعل أبو محمد العدناني، المتحدث الرسمي باسم داعش. (ينظر مثلاً إصدار له بعنوان: السلمية، دين من؟ في ٢٠١٥، يدعو فيه إلى رمي الدعوة السِّلمية في المزبلة).

ويتخذ «جيش الإسلام» في الغوطة الشرقية شعاراً له قول ينسب إلى عمر بن الخطاب: نحن قوم أعزنا الله بالإسلام، فإذا التمسنا العزة بغيره أذلنا الله. وهو قول لا يضفي شرعية أعظمية على هذا التشكيل السلفي العسكري فقط، وإنما ينزع الشرعية عن غيره. ما هو الإسلام؟ الإسلام هو ما يكونه «جيش الإسلام»، وبالتالي أي شيء يصادف أن يفعله.

وفي البناء الذي اتخذه مجلس الشورى في دوما مقراً له عُلِّقت الآيات التالية من القرآن: «يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات»، «هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون»، «والذين يمسكون بالكتاب

وأقاموا الصلاة، إننا لا نضيع أجر المصلحين»، «اقرأ باسم ربك الذي خلق، خلق الإنسان من علق، اقرأ وربك الأكرم، الذي علم بالقلم، علم الإنسان ما لم يعلم». واضح أنه جرت مقاربة التعاليم الإسلامية من زاوية ما تدرّه من شرعية أكبر ورفعة أكبر على «علماء» هذه الهيئة المخصوصة. السادة العلماء اختاروا ما يميزه عن غيرهم، وما يرفعهم درجات فوق غيرهم، وليس ما يجمعهم بالناس.

المبدأ الفاعل في كل حال هو مجموعات بشرية من حولنا، لا يمتنع التعرف عليها ولا تحول دونه صعوبة مبدئية (سلفيون جهاديون، جيش الإسلام، مجلس الشورى في دوما...)، تعيش في شروط عينية لا يمتنع التعرف عليها بدورها. تحرص هذه المجموعات على إظهار نفسها ممتثلة لأمرٍ إلهي، أنها ليست غير طرف منفعل مطيع، ينفذ بكل أمانة واجباً مقدساً سابقاً عليه. في واقع الأمر، العكس هو الصحيح. هي تختار من المجمل الإسلامي ما يُسوِّغ نهجها ويضفي عليها الشرعية ويضعف شرعية خصومها. لذلك لن نجد مجموعة سلفية جهادية شعارها: ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين! أو مجلس شورى شعاره: إن الملوك إذا دخلوا قرية أفسدوها وجعلوا أعزة أهلها أذلة! أو مجلس إفتاء شعاره: إن الله يغفر الذنوب جميعاً! أو تياراً إسلامياً سياسياً شعاره: لا إكراه في الدين!

ماذا يعني أن مجموعات بشرية، في شروط تاريخية بعينها، هي الطرف الفاعل في العلاقة بينها وبين «الإسلام»، وأن المتون الإسلامية هي

المنفعلة والمستجيبة لطلبات هذا الطرف الفاعل؟ يعني أن الدين ينتج ويعاد إنتاجه من قبل من يدينون به، وأن علينا الانتقال في مقاربة هذه المجموعات من النصوص والمجملات الإسلامية إلى المجموعات البشرية في بيئاتها الفعلية وشروط وجودها وعملها الواقعية. يعني كذلك أن علينا أن نفكر بالأمر بمفردات السياسة والاقتصاد والاجتماع والجغرافيا والعلاقات الدولية... جملة النظم والمناهج التي نقارب بها الظواهر الإنسانية عموماً.

ولا يبقى الإسلام مشابهاً لنفسه حين تنتقى منه هذه الجماعات ما يعود عليها وعلى سياساتها بشرعية أعظمية. فكي تحتفظ بهذه الشرعية عليها أن تعيد هيكلة دين المسلمين حول ما تنتقي منه بحيث تحجب واقع الانتقاء من جهة، وبحيث يبدو ما جرى انتقاؤه هو الإسلام ذاته، وكما كان دوماً. على هذا النحو تكون هذه القوى هي المسلمة حقاً، وحاملة راية الإسلام الصحيح الذي هو من غيرها براء. سيقول الجهادي، مثلاً، إن الجهاد هو «ذروة سنام الإسلام»، ويضيف شيئاً عن «عزة الإسلام»، ويستظهر آيات القتال من سورتي التوبة والأنفال، وسيكون جهاده تالياً تطبيقاً لأمر إسلامي، وليس نتيجة «جهاد» قام به هو لإعادة هيكلة المعتقد الإسلامي حول الإكراه، بما يسوّغ خياراته. لا يخترع القوم شيئاً، لكن إعادة الهيكلة تغير من تركيب المعتقد بحيث يكون ما تم اختياره مركزياً من جهة، ومن جهة ثانية يجري قلب العلاقة بين الفاعل والمنفعل بحيث يبدو المعتقد الديني هو الفاعل والعنصر النشط في العلاقة، بينما تبدو المجموعة الدينية منفعلة وسلبية ومطيعة لأمر الله.

ومن هذه الصورة المقلوبة يبدأ أصحاب العقيدة الأولى الذين يقيمون تساوياً بين داعش، أو غيرها، والإسلام. ما يفوتهم هو العملية الإيديولوجية التي أنتجت عبرها داعش الإسلام الذي استولدت نفسها منه، فضلاً عن العمليات السياسية والاجتماعية التي ولدت الاستعداد الداعشي ذاته، وفي الأساس منها شرط المجتمع المُعنّف. لكن هذا يجعل أصحاب هذه العقيدة يقولون بالضبط كلام داعش وأشباهها عن أنفسهم (داعش تعاقب من يسميها داعش، وتعرّف جماعتها بالمسلمين، لا أكثر ولا أقل). وبهذا المسلك القاصر معرفياً يتبرعون بدين المسلمين لهذه القوى، فيضيفون إلى قصور المعرفة طيش السياسة.

لكن، في الوقت نفسه، لم يخترع السلفيون الجهاديون سورتي التوبة والأنفال، ولا اخترع مجلس الشورى في دوما آيات تثني على «ممسكي الكتاب» و«الذين يعلمون»، ولم تخترع داعش ديناً خاصاً بها. لكنها عبر إعادة الهيكلة تغير من تركيب المجمل موضع الهيكلة، وإن لم تضف إليه شيئاً من خارجه. في المجمل الإسلامي، وفي قراءاته المعاصرة، وفي المتخيّل التاريخي المكرّس، استعداد قوي لداعش، تحققه هذه عبر إعادة هيكلة تبرز آيات ومواقف الجهاد، والحدود، والولاية العامة وعزل النساء. لكن في المجمل ما يعاكس ذلك، وما يمكن أن يؤسس لحركات إسلامية من نوع مختلف، بما في ذلك للاعنفية إسلامية. البنية أهم من عناصرها، وهي ما تعطيها التوجيه والتوظيف والدلالة. وهي تتكون في سياقات تاريخية عينية، وإن كانت تستفيد من استعدادات أقوى من غيرها في المخيلة والذاكرة التاريخيتين كما سنقول لاحقاً.

من أين يأتي العنف؟

على أن السؤال الذي نراه كاشفاً هنا ليس ما إذا كان يمكن لحركات دينية متنوعة اشتقاق نفسها من مجمل ديني متنوع بدوره بحيث تقنع الجميع أن ولادتها منه ولادة طبيعة، وأنها الابن الشرعي الوحيد له؛ السؤال الكاشف بالأحرى، هو: هل تحتاج حركات اجتماعية أو سياسية أو دينية تمارس العنف وتتطلع إلى السيطرة العامة إلى مصدر نصي شرعي كي تمارس العنف والسيطرة، وإلا امتنعا عليها؟

الحركات التي مارست السيطرة متنوعة جداً، منتشرة في المجتمعات كلها، وفي العصور كلها، ولا يبدو أن منها من استغنى عن تسويغ عنفه، أو عجز عن العثور على ما يسوغه. كلام المسيح في الإنجيل يخلو من الكلام عن الحرب والقتال، مع ذلك سبق أن مارس مسيحيون مؤمنون من العنف، وباسم المسيح، ما هو جدير بانتزاع إعجاب الجهاديين الإسلاميين وإثارة حسدهم. ولا تكف عن الحرب في عصرنا دول لا تكف عن الكلام على السلام، مثل إسرائيل، ولا يبدو أنها تجد صعوبة في العثور على ما يشرع حروبها، وإقناع قطاعات واسعة من الرأي العام «المستنير» بشرعية هذه الحروب. وبالرغم من أن إسرائيل دولة يهودية، ومع أن في التوارة ما يسوغ العنف الاستئصالي حيال الأغيار، فإن إسرائيل لا تسوغ عنفها بنصوص من التوراة على ما يتوهم إسلاميون وقوميون عرب. تسوغه بمنطق حاجاتها الأمنية كدولة سيدة معترف بها عالمياً، وباستنفار ذاكرة الإبادة اليهودية في الهولوكوست قبل إقامتها في فلسطين بسنوات قليلة. ومن الممكن نظرياً تصور مسلمين يسوغون العنف تسويغاً علمانياً بحاجات

دفاعية أو باضطرارات سياسية، وذلك بقدر ما يمكن تصور إسلاميين يدينون العنف على أسس نصية إسلامية مثلما يفعل الشيخ جودت سعيد. في كل حال ما يُشرِّع العنف ليس ما يسببه. فما هي سببيات العنف؟

نفترض أن العنف ينبثق من التمييز بين البشر، من ترتيبهم في مراتب بعضها أعلى من بعض، ولبعضهم من الحقوق أكثر مما للبعض الآخر، وحياة بعضهم أعز من حياة بعض آخر. التمييز يهين، ويُشرِّع أن يُرَد عليه بالعنف. منبع العنف هو الامتياز السياسي أو الاقتصادي أو الثقافي، ومقاومة المحرومين للممتازين وسعي الممتازين لاحتكار القوة والسلاح لإدامة امتيازاتهم. الأديان والعقائد يمكن أن تثبت هذه الأوضاع أو تعترض عليها، وفي مراحل مختلفة من الزمن تثبت أوضاعاً جائرة وتعترض على أوضاع جائرة. المسألة تاريخية بالكامل. ومن دون سند تشريعي في دينهم، يجد مسيحيون مؤمنون سنداً فكرياً لممارسة العنف عبر ما يولده التماهي مع المسيح، المتماهي بدوره مع الله، من تعصب وتعال على الغير. ليس هذا التعالي هو ما يقودهم إلى ممارسه العنف، تقودهم إليه أوضاع عينية لا تمتنع على التقصي، لكنهم حين يمارسون العنف يجدون في التماهي مع الله سنداً مشرعًاً لممارسته. يجد المسلمون أسانيد نصية واضحة تشرع عنفهم، لكن ما كان لغياب السند أن يحول بينهم وبين ممارسة العنف، مقاوِماً كان هذا العنف أو عدوانياً، «جهاد دفع» أو «جهاد طلب». ولا يبدو عموماً أن الناس يحتاجون إلى نصوص مقدسة كي يحاربوا ويمارسوا العنف. وجود هذه النصوص في المتناول أمر طيب، لكن ليس لأنها موجودة هم عنيفون وحربيون. في ميانمار (بورما)،

الرهبان البوذيون هم أبطال الإبادة (الجينوسايد) بحق مسلمي الروهينغا، هذا مع ما هو معلوم من كون مبدأ عدم الإيذاء أساسي في البوذية. فإذا ضربنا صفحاً عمن يعتبرون كل عنف غير شرعي، تثور أسئلة مهمة: هل العنف المُمارَس اضطراري أم اختياري؟ مُقاوِم أم استعماري؟ عادل أم عدواني؟ بعبارة أخرى، ينبغي تحويل السؤال نحو منابع التمييز واللامساواة والاستعباد والتهميش، أي نحو السياسة وجذور الصراع العنيف، بدلا من توجيهه حصراً نحو التشريع الإيديولوجي للعنف.

تفجر العنف في سورية لأن هناك طغمة تستعبد السوريين، وتسبغ على نفسها الكمال والعبقرية والتفوق، وتبلغهم بألسنة متعددة أن حياتهم ليست كحياتها وكرامتهم ليست ككرامتها. ومارس إسلاميون ولا إسلاميون، ويمارسون اليوم، عنفاً دفاعياً في مواجهة نظام عدواني. ويمارس إسلاميون عنفاً عدوانياً ضد أي خصوم متصورين في مناطق يسيطرون عليها لأنهم يريدون تثبيت أوضاع امتيازية لأنفسهم ومجموعاتهم، وهم يبحثون في دينهم عما يسوغ عنفهم، ويجدونه.

في العنف المضاد للنظام في سورية يمتزج التمرد العادل ضد نظام تمييزي وعنيف، مع ممارسات عنفية تمييزية تشبه ممارسات النظام.

ترى، ما هو الإسلام؟

هل يجرد هذا الطرح العقائد الدينية (والدنيوية) من الشخصية والمبادرة، يجعلها مجرد مستودع للتسويغات؟ نعم، الشخصية والمبادرة للبشر وليس

لأي نصوص، وإن أمكن لهذه أن تبث اليقين أو تستنفر الهمم بتحولها إلى عقائد. وسنقول بعد قليل إن هناك شيئاً آخر يتوسط بين العقيدة والجماعة هو المخيلة والذاكرة التاريخيتين.

والواقع أن في المستودع أشياء متناقضة جداً، بما فيها ما يبرر لإبليس ضلالته على ما قال مكسيم ردونسون يوماً عن المسيحية والإسلام. أيام كتب رودنسون «الماركسية والعالم الإسلامي» و«الإسلام والرأسمالية»، ستينيات وسبعينيات القرن العشرين، لم يكن السؤال ما إذا كان الإسلام يشجع على العنف والإرهاب أم لا، بل ما إذا كان الإسلام أكثر توافقاً مع الرأسمالية أم مع الاشتراكية. وقد وجد أنصار هذه الدعوى وأنصار نقيضتها ما يسوغ دعاويهم في المُجمَل الإسلامي، وبدا الإسلام الواحد إسلامين اثنين أو إسلامات متعددة.

لكن ما هو الإسلام؟ على ضوء التحليلات السابقة نجيب بأن الإسلام مُجملٌ يعاد تشكيليه أو هيكلته وتأويله على ضوء مطالب وحاجات جماعات بشرية بعينها في شروط تاريخية محددة. تستنفر هذه الحاجات والمطالب نصوصاً قرآنية أو أحاديث نبوية أو اجتهادات فقهية أو قراءات تاريخية قام بها مفكرون أو فقهاء مسلمون، أي شيء يسوغ التفضيلات الراهنة. فكأننا حيال عيون مختلفة، تصدر كل واحدة منها شعاعاً مغايراً لما تصدره الأخرى، ويضيء كل من الأشعة شيئاً مختلفاً، فيتراءى أمامنا مشهد مختلف. هل هناك صنف من الأشعة يمكننا من أن نرى المشهد كله وعلى «حقيقته»؟ يبدو لنا أن هذا غير موجود إلا كزعم ذاتي لكل عين.

ومثله الزعم بأن «الإسلام» يقول كذا ويرفض كذا. الإسلام لا يقول ولا يرفض، من يقول هم مسلمون بعينهم في شروط عينية، يتعين معرفتها. وفي كل مرة ينسب إلى الإسلام شيء، يكون الناسب أعاد تعريف الإسلام بما يناسب ما يريده.

غير أن ما يمكن استخلاصه من مجمل هذا التحليل أيضاً هو أن هناك دروباً ممهدة ومفتوحة بين المجمل الإسلامي وتشكيلات إسلامية سياسية وعنفية متنوعة، بما يسهِّل عليها تثبيت شرعيتها. وأن مهووسين دينيين أو طامحين سياسيين أو مجرمين تائبين أو حتى وكلاء أجهزة مخابرات، يستطيعون بالمزايدة، ومن دون ممانعة تقريباً، تسخير المجمل الإسلامي لأغراضهم. «التشدد يحسنه أي أحد»، على ما قال سفيان الثوري يوماً، والحركات المتطرفة التي ترتد عقائدها إلى كاتالوغ محدود ولا روح فيه من الأقوال والأفعال الصحيحة، يسهل على أي كان انتحاله ومحاكاته، وربما اختراق هذه المجموعات واحتلال مراتب عليا فيها.

فإذا كان الإسلام في كل وقت موضع إنتاج مزامن من قبل حركات وتشكيلات متنوعة، انبنى على ذلك أن الإسلامية المعاصرة، من الإخوان إلى داعش، صحيحة النسبة إلى الإسلام، أوجه تاريخية متنوعة له، وأن الاعتراض على ذلك يصدر عن منطق غير تاريخي في واقع الأمر.

داعش بالذات نتاج شرعي لالتقاء انتهازية الإسلاميين، مع إضعاف شخصية الإسلام على أيديهم، كما بفعل ضعف تنظيمي موروث، ومع تشوش عموم المسلمين بفعل تواتر الخسارات والافتقار للقيادة الفكرية الموثوقة.

وبما أنه ليس للإسلام من شخصية غير شخصية المسلمين أو أنه لا يستمد شخصيته من غير شخصية المسلمين، فإن ضعفه الراهن هو انعكاس لضعف شخصية المسلمين، عدالتهم وكرامتهم وإبداعيتهم وتمسكهم بقيم عادلة، وبخاصة الإسلاميين منهم الذين يناسبهم أن يكون الإسلام أداة سياسية وعسكرية تشهد لهم دوماً، ولا تقيدهم بأية ضوابط أخلاقية وإنسانية. ليس هناك مقدار من العنف يكفي كي يكون ضعيف الشخصية قويًّا، والعنيف رفيقاً. العنف يفاقم مشكلة تدهور شخصية الإسلام ولا يحلها.

من النصوص إلى المخيلة والذاكرة

نقد الإسلامية المعاصرة يمر عبر نقد النماذج التاريخية أو المؤسطرة، والذاكرة التاريخية والمخيلة التاريخية المتشكلة خلال ١٤ قرناً. المخيلة والذاكرة هما الشكل الفاعل أو المُلْهِم لحضور الدين، أكثر من النصوص المجردة. هذه النصوص لا تأثير لها من دون الارتباط بمخيلة وبذاكرة تحيلان إلى «حكاية كبرى» أو سيناريو عظيم: جيوش الفتح، عزة الإسلام، فتح البلدان، من الصين إلى الأندلس... إلخ. كان يمكن لكل ما ورد في المتون الإسلامية من كلام على القتال أن يكون هامشي التأثير، لولا أن قراءات التاريخ ومواعظ المرشدين الدينيين وخطب المشايخ وتقريعات الخطباء لعموم المؤمنين، لا تكف عن تنزيل تلك النصوص على التاريخ واستخراج التاريخ من تلك النصوص، فتخلق علاقة تطابقٍ ضروري بينهما، هي ما ينطلق منها الإسلاميون العسكريون المعاصرون، وبعضٌ من أعتى خصومهم.

ونتكلم على دور للوعاظ والمشايخ والخطباء للقول إن المخيلة والذاكرة لا يحضران من تلقاء نفسيهما، بل هما نتاج عملية إعادة إنتاج مستمرة، معاصرة لنا، وليست قديمة مستمرة بقوة العطالة. هذا يحيلنا من جديد إلى الشروط الدنيوية، الاجتماعية والسياسية والنفسية، التي تجري فيها عملية «صنع الإسلام» المعاصرة. لكنه يحيل بصورة خاصة إلى مؤسسات التلقين الديني القائمة اليوم، الرسمية منها وغير الرسمية.

الذاكرة والمخيلة والنماذج والرموز الحاضرة في ثقافة المسلمين المعاصرين مستمدة من الفتوح والإمبراطورية والحكم السلطاني التعسفي، وهي تسوغ أبو بكر البغدادي أكثر بما لا يقاس من جودت سعيد، والقاعدة أكثر من الإخوان المسلمين.

وأسهمت القومية العربية أو القراءة القومية العربية للتاريخ الإسلامي، على نحو ما جرى تلقينها في المدارس (وهي تركز على المجد العسكري والفتوح والسيطرة)، في تنشيط هذه الذاكرة وإلهاب المخيلة. لا عجب أن تنتشر داعش في العراق وسورية، البلدان اللذان حكمهما حزب البعث لعقود.

يجد الشيخ جودت سعيد آيات في القرآن تسوغ تأويله اللاعنفي للإسلام، لكنه لا يجد في تصرفه مخيلة وذاكرة مكرستين تدعمان هذ التأويل، خلافاً لكل الإسلاميين العنفيين. والتكوين التوفيقي للإخوان يجد نفسه ممزقاً بين مخيلة الإسلام الإمبراطورية الأوفق للقاعدة، ومبدأ الواقع الذي لا يستطيعون تجاهله بجسارة القاعديين.

والخلاصة أن الحركات الإسلامية ليست وليدة تلاق ثنائي بين نصوص وبشر في شروط تاريخية بعينها، بل هي أيضاً ذاكرة ومخيلة متشكلة في نماذج وأدوار سائدة (دور المجاهد، والفقيه الثائر بخاصة) ومؤسسات عاملة. بل هي ذاكرة ومخيلة ومؤسسات قبل النصوص. وعلى هذا المستوى، أي كذاكرة ومخيلة إمبراطوريين ومؤسسات، ليس الإسلام براء من داعش والقاعدة وشبيهاتها.

ما يحتاجه المسلمون المخلصون في رفض داعش والقاعدة ليس تأويلاً جديداً بالمعنى الضيق للكلمة، يحوِّل النصوص نحو معان أخرى، «عصرية»، ولو بليِّ عنقها، على ما يتواتر أن يفعل الدكتور محمد شحرور. ما قد يلزم هو، بالأحرى، إعادة هيكلة المجمل الإسلامي، حول معان أساسية فيه (الوحدانية والعدل واليسر والرحمة والوسطية وكرامة الإنسان...) وأولوية العقيدة على الشريعة، والكلام على الفقه، والقرآن على الحديث والسيَر وغيرها، مع استبعاد متسق للإكراه وتصفية الحساب مع المخيال الإمبراطوري.

خلاصة

والخلاصة أنه ليس الإسلاميون نتاج الإسلام المتماثل ذاته دوماً، بل الإسلام نتاج الإسلاميين وصنيعهم. وهم يستخدمونه لأغراضهم، ويجعلون منه مطية لتطلعاتهم للسيطرة على البشر والتحكم بالموارد، مستفيدين من انقساماته الحديثة ومن شعور منتشر بالضياع بفعل كوارث متكررة.

فإذا قلنا إن الإسلام هو مجمل التأويلات المتاحة والمجموعات الإسلامية القائمة بالتأويل، فلا ريب أن العنفية الإسلامية شرعية الانتساب إلى الإسلام، وهي الأقوى شرعية إسلامية في زمننا الراهن.

لكن هذا يحيلنا إلى التاريخ المعاصر الذي ظهرت فيه هذه الحركات وأنتجت في شروطه إسلامها المتوتر بتوترها، العنيف بعنفها، العدمي بعدميتها. وظاهر أننا حيال فشل وكارثة، وأن تغيير المسار واجب. ليست أوضاع اليوم هي الأمثل لثورة على الإسلامية العنيفة، لكن ما تُبذل من أجله أخلص الجهود في أوضاع سيئة هو ما يمكن أن يبقى ويثمر في أوضاع أقل سوءاً.

١٠- القاعدة: إمبراطوريتنا البديلة

يقترح هذا الفصل محاولة لفهم منظمة القاعدة، والتيار السلفي الجهادي عموماً، عبر ربطهما بكل من الإسلام كإمبراطورية مُتذَكَّرة من جهة، وبالعجز عن الحرب كعاهة للدولة المعاصرة في بلداننا من جهة أخرى، أعني من حيث أن هذه الدولة غير قادرة على الحرب ضد أي أعداء خارجيين منذ عقود. إنها دول ناقصة، غير مكتملة السيادة. القاعدة ولدت في هذه العقود.نقترح أيضاً أن القاعدة وليدة انسداد أفق عام، اجتماعي وأخلاقي وروحي وجمالي، في مجتمعاتنا المعاصرة، بما يُبقي عتاد الماضي وحده متأهباً لملء فراغ الحاضر.

شبح الإمبراطورية

تشكل كل ما نعرفه من الإسلام وعنه في أزمنة إمبراطورية، بخاصة العصر العباسي، الذي دُوِّن فيه «الحديث»، وظهر الفقه وعلم الكلام، وكُتبت

السير، وجرى التأليف في التاريخ، وتقعّدت اللغة العربية. هناك أشياء أقل كتبت في وقت أبكر، لكن أيضاً في إطار إمبراطوري، الأموي. كان عالم المسلمين والإسلام قد تشكل في عقود قليلة في صورة إمبراطورية مترامية الأطراف، تستمدّ مبدأها من «الإسلام» وتؤسّس سلطانها عليه. تخدمه وتستخدمه في آن. يرجح للنص القرآني وحده أن يكون سابقاً للإمبراطورية. لكنه بدوره مقروء ومفسَّر من خلال أطرها الاجتماعية السياسية، وعبر موشورات مواردها الثقافية. خيال هذه الإمبراطورية مسكون بالفتح والسيطرة العالمية والتوسع والسيادة. أي بكلمة: السلطان. تشكلت أصلاً عبر الفتح والتوسع والإخضاع، على نحو ما تشكلت جميع الإمبراطوريات في التاريخ. ولعل من المناسب القول هنا إنه إذا كانت «الفتوحات الإسلامية» مفهومة كتأسيس لإمبراطورية، فإنها لا تحوز شرعية أخلاقية أو إنسانية تفوق شرعية أية فتوحات وإمبراطوريات سابقة أو لاحقة. ما لا يمكن أن يكون مفهوماً ألّا تُساءل هذه الفتوحات عن شرعيتها، أو ألّا يوجد تيار يتشكك في أخلاقيتها من جهة، وألّا يجري التمييز بين إمبراطورية الإسلام ودين الإسلام من جهة ثانية. لا يستمد هذا التمييز ضرورته من اعتبارات تحليلية صِرف، وإنما من كونه تأسيساً للفصل الواجب بين الدين والدولة من جهة، وسياسة متسقة حيال الإمبرياليات المعاصرة من جهة أخرى.

الإسلام «دولة» منذ وقت باكر. القول إن الإسلام دين ودولة صحيح تاريخياً. يمكن المجادلة في شأن ما إذا كانت العلاقة بين الدين والدولة ضرورية مفهومياً في دين الإسلام. لكنها بالتأكيد ضرورية في الإسلام على نحوِ ما تشكل في ظل

الإمبراطورية، وورثنا شكله هذا. هذا لا يجعل الفصل بين الدين والدولة ممتنعاً في كل حال، لكن تحقّقه، إن تحقّق، هو حدث تغييري كبير، يُحدث شيئاً لم يكن موجوداً، وهو بمثابة إعادة تشكل أو إعادة هيكلة إسلامية واسعة، نُسمّيها أو لا نسميها «الإصلاح الديني». لكنها حتماً تفصل الإسلام عن الإمبراطورية، ووهم السيادة العالمية المقترن بها.

الدولة الحديثة التي عرفناها في عالمنا لم تتولد عن قفزة ثقافية أو عن تشكل عالم ثقافي جديد، ولا هي شكلت لنفسها ثقافة حديثة مناسبة تضفي عليها الشرعية والقبول العام. والمشروع الفكري السياسي الجدي الوحيد الذي عرفه العرب المعاصرون، الحركة القومية العربية، هو في الواقع بمثابة استملاك علماني للإسلام الذي صار يُنظر إليه كـ«تراث عربي». ولا تبعد فكرة «الأمة العربية الواحدة»، الممتدة «من المحيط إلى الخليج»، وذات «الرسالة الخالدة»، عن أن تكون انبعاثاً معاصراً للإمبراطورية على أساس مقتبَس من عصر القوميات الأوروبية، أساس الجنس أو العرق. واسم «حزب البعث» دالّ جداً. يريد الحزب بعث أمجاد العرب، الأمجاد الحربية والحضارية، الإمبراطورية.

كانت كلمة المجد شائعة جداً في خمسينيات القرن العشرين وستينياته، وهي مرتبطة لدينا، وفي كل مكان، بالسلطة والسيادة وبُعد الصيت المتحصل منهما. وأهم المجد هو المجد الحربي. وفّرت الحداثة الغربية أشكالاً أخرى للمجد. وجرت علمنة المجد وتبذيله أيضاً على شكل شهرة. أما حداثتنا الركيكة فلم تكد توفّر غير مجد زائف لشخص واحد: الطاغية الحاكم، وحتى الشهرة ارتبطت بقدرٍ طيّب بالقرب منه.

من جهتهم، يفضل مجاهدو القاعدة الكلام على العزّة، عزّة الإسلام. لكن يقارب بين «العزة» و«المجد» المرجع الحربي الضيق. أما مدركات البطولة الشهادة والنصر فهي مشتركة بين القومية العربية والإسلامية المعاصرة.

الحرب الممتنعة

والشيء المهم الكبير الذي حاولَت الدول القائمة على القومية العربية القيام به هو استملاك الحرب في الخارج، أو استملاك القدرة عليها. سورية ومصر والعراق قامت بحروب خارجية ضد أعداء أقوياء... كان أداؤها متواضعاً أو سيئاً، لكنها حاولت التصرف كدول سيّدة. ومعروف على كل حال أن حروبها تلك كانت آخر حروبنا. لنلاحظ أن إسرائيل وتركيا وإيران هي دول قادرة على الحرب، وخاضت بالفعل حروباً، وهدّدت بحروب تهديداً فعالاً. قياساً إليها، وليس قياساً إلى دول الغرب المركزية، دولنا ناقصة.

واليوم، دولنا هذه ليست دولاً وطنية سيدة، ولا هي دول اجتماعية ما بعد وطنية، إنها كاريكاتير لدولة برأس صغير مسكون بأحلام إمبراطورية، على نحو تجسّده الكيانات وخيمة العاقبة، العراق وسورية البعثيَّين، ليبيا القذافية، وحتى مصر الناصرية وما بعد الناصرية.

مع انتهاء حروب القومية العربية بهزيمتها المُطبِقة، وهي كما قلنا شكل معلمن للإسلام، أخذت تظهر أشكال التفكير ما قبل القومية (وإن في صيغة إيديولوجيات معاصرة وبرسم وظائف اجتماعية وسياسية جديدة) وأشكال التنظيم المحارب ما دون الدولة: حماس، حزب الله... لكن خصوصاً القاعدة.

القاعدة هي شبح الإمبراطورية. الذكرى الهائمة لسيادة الإسلام العالمية، إنها منظمة شبحية، منتشرة في العالم، لا تعترف بالدول والحدود، وهي إن لم تكن حرباً صافية، فإن الحرب هي المقوّم الأساس لهويتها. الجهاد ليس شيئاً تقوم به القاعدة، بل هو شيء تكونُه، هو هي. القاعدة ليست إسلاماً يحارب، بل هي حرب الإسلام. ليس أن في الإسلام جهاداً، بل إن ما نستخلصه من نهج تشكيلات القاعدة هو أن في الجهاد إسلاماً، أو أن الجهاد هو الشكل الأسمى للإسلام، «ذروة سنامه» على ما يُنسب إلى النبي القول.

تسمى هذه الحرب «إرهاباً». لا مشاحّة في الاصطلاح، على ما كان يقول الفقهاء القدامى. لكن هذه «الحرب» هي البديل غير الشرعي عن استحالة حروب الدول الشاغلة موقع الشرعية. هذه الدول ناقصة لأنها عاجزة عن الحرب، غير شرعية لأنها غير قادرة على القيام بالحرب التي هي مقوّم ذاتي لسيادة الدولة. وتالياً فإن الإرهاب هو حرب السوق السوداء أو الحرب المهرّبة عبر حدود الدول في ظل عجز هذه الدول عن توفير هذه السلعة الضرورية بصور شرعية.

انفلت الشبح الإمبراطوري بفعل أفول آخر مشروع إمبراطوري عربي، القومية العربية. وكما الإرهاب حرب بديلة، فإن القاعدة مشروع إمبراطوري بديل. ليس على مستوى الحرب وحدها، بل وعلى مستوى تطلّعات السيطرة العالمية وفتح العالم عبر الحرب. ونتكلم على مشروع إمبراطوري لأن القاعدة ووجدان المجاهدين الإسلاميين الجوّالين مسكون بنزعة توسّعية لا جدال فيها، تظهر عياناً اليوم في الساحة السورية. «داعش» التي تجسّد هذا التطلع

قوة سيطرة توسّعية، لا تقف غير حدود قوتها أمام تطلعاتها للسيطرة الكلية وسحق كل من لا يرضخ لها.

وهي توسّعية وإمبريالية بمعنى آخر: إنها لا تعترف بأي تفاهم أو معاهدة ما إن تأنس في نفسها القوة على التحلّل منها. «داعش» قوة ماكيافلية بالمعنى الشائع للتعبير، لا تأنف من وسيلة لتحقيق غايتها في السيطرة الكلية. ولعل الأصل في ذلك تعالي الغاية ولانهائيتها، بحيث تصير الوسائل كلها متساوية أمامها وفي خدمتها، على نحو مألوف في تاريخ الحركات العقدية المتشددة في كل مكان. ومن هذا الاعتبار فإن التشكيلات الجهادية الأخرى، وهي شريكة في تعالي الغاية وقداستها، شقائق لداعش في الماكيافلية، وإن مع تباين في الأسلوب.

ثم إن القاعدة قوة إمبريالية بمعنى ثالث: التوسّع في استعمار الأجساد، أجساد الأفراد وجسم المجتمع، وفرض قوالب وقيود صارمة على الجميع، وتعليب الأجسام والعلاقات بين الناس وفقاً لقواعد بالغة الاصطناع ويمتنع الانضباط بها بغير عنف لا يُحدّ. من ذلك تحريم الموسيقى وفرض النقاب ومنع التدخين وإجبار الناس على إغلاق المحلات في مواعد الصلاة، في «ولاية» الرقة تحت إمرة داعش في الشهر الأول من ٢٠١٤. نحن هنا حيال شكل متطرف من الهندسة الاجتماعية اقترنت نظائره في كل مكان بطغيان غير محدود.

ولعل غلبة التكوين الشبكي المعولم لإمبراطوريتنا البديلة متصل بتعذر الدفاع عن أرض بالأسلحة البدائية لمجاهدينا. الانتقال من الشبكة إلى جسم مقيض له أن يفشل إن لم يتخل عن الأوهام الإمبراطورية. ومن المحتمل لانهيار سلطة

داعش في الموصل والرقة، ودفعها منذ عام ٢٠١٧ نحو بادية الشام، أن يترك آثاره على شكلها التنظيمي، لتكون ربما شيئاً ما بين شبكة بلا إقليم و«شوكة تمكن» في إقليم أجرد بحدود متموّرة.

القاعدة تجسد شبح إمبريالية الإسلام التي لم تَجرِ تصفية الحساب معها في أي وقت، بل لطالما جرى تمثّلها وتعظيمها كمثال رفيع لا يُطال. «فتحنا العالم» عبارة يمكن أن يقولها بتعظيم مناضل قومي عربي أو مجاهد إسلامي، كأنما فتح العالم شيء طيّب بذاته. هذا بالمناسبة ما يحكم على اعتراضنا على الإمبريالية الحديثة بأن يبقى متهافتاً. لم نطوّر منظورات فكرية وأخلاقية تحرّرية لنقد الإمبريالية ومقاومتها. ولعل في هذا فارقاً مهماً بين التفكير السياسي السُّني ونظيره الشيعي. هذا الأخير لا يستند إلى ميراث إمبراطوري ديني، وليس في سجلّ تجاربه المؤسِّسة «مجد» حربي أو سياسي يستعيده. وهو يتماهى بيسر أكبر مع «المستضعفين»، وينفتح على الصراع ضد القوى المسيطرة. التفكير السياسي السُّني مُبطّن بالإمبراطورية ونوازع السيطرة وروح العتوّ، وإن يكن حمل من الإمبراطورية ذاتها، في الوقت نفسه، نوازع تنوّع وانفتاح وكثرة، مقابل نوازع انغلاق وتقيّة وسِرّانية شيعية.

وكالة العدم

بما هي شبح كائن بائد، القاعدة عموماً مؤشّر على افتقار أو امتناع، على عدم، وليست بديلاً حياً. هذا صحيح على مستوى السيادة والحرب: الإرهاب ليس حرباً، بل مؤشر على امتناع الحرب. الحرب اليوم صناعة واقتصاد وتنظيم، وحربنا المُهرَّبة لا تصنع شيئاً ولا تُنتج شيئاً. تتطفّل وتستهلك وتدمّر فقط.

محاربة «أعداء الأمة» من دون إنتاج مادي، وبسلاح يصنعه أعداء الأمة المفترضون، لا يمكن أن يتجاوز إيذاءً عارضاً من نوع ما مثّلته هجمات ١١ أيلول الإرهابية، التي تصلح بياناً للطابع الطفيلي الجذري للقاعدة والإسلام الجهادي عموماً.

هذا صحيح على المستوى الرمزي أيضاً: بأزيائها وأناشيدها ولغتها، لا تشكل القاعدة، والإسلام العسكري، والإسلام السياسي عموماً، عالماً بديلاً من الرموز، بل هي مؤشر على استحالة تشكّل نظام رمزي جامع، يوحّد ما يتجاوز عصبة ضيقة تولّدت في شروط اجتماعية تاريخية مَرَضيّة. وما نجده على مستوى اللغة والزيّ والقيافة وترميزات الفضاء العام عقيمٌ، بقدر ما هو منفصل عن تجارب وحساسية جديدة، عن منبع حيّ للرموز. شبح الإمبراطورية الآفلة لا يغذّي الخيال برموز جديدة ومتجدّدة، لا ينتج فناً وجمالاً وإحساساً جديداً. وعلى كل حال، القوم يعملون على فرض رموزهم بالقوة، حين يفرضون النقاب على النساء واللحية على الرجال ويغلقون محلات الحلاقة الرجالية. لو كان في هذه الرموز أدنى حدّ من الطاقة الهيمنية لما اقتضى الأمر فرضها بالإرهاب.

ولا شيء أدلّ على الفشل الرمزي أكثر من «أجنبية» العربية الفصحى التي يستعيدها المجاهد الجوّال في مخاطبة مستعمَريه الحائرين المرتبكين في مناطق من الشمال السوري، ولطالما ظنوا أنفسهم عرباً ومسلمين مثل هؤلاء الغرباء. هذه اللغة المعزولة عن التاريخ الفكري والثقافي لعالم الإسلام ذاته هي بمثابة تصْفية للتجربة الحية، وليست أداة للتعبير عنها. إنها أداة موت

مساعدة. وينطبق شرط العدم على المستوى القَيَمي كذلك. عبر إسلام تشريعي أوامري صارم، القاعدة ليست أخلاقية بديلة، بل هي مؤشّر على انعدام نظام حيّ للالتزامات بين الناس. وليس هناك محتوى أخلاقي إنساني يمكن نسبته لنهج وسياسة وتفكير الإسلاميين عموماً، الأكثر تشدداً منهم بخاصّة. هناك أوامر مطلقة واجبة التنفيذ، يفترض أنه تنصّ عليها «الشريعة»، ولا يتبيّن المرء وجهاً لعدالتها أو توافقها مع كرامة الإنسان أو حيازتها لمضمون إنساني عام.

وهنا في الواقع نلتقي شرط الإمكان الثالث للقاعدة، غير الإمبراطورية وثقافتها، وغير النقص السيادي لدولنا. هذا الشرط الثالث هو الافتقار الشديد إلى تفكير جديد وتجارب جديدة على مستوى التنظيم والاجتماع والقيم والثقافة والاعتقاد. هزيمة القومية العربية فتحت باباً واسعاً لامتلاء الفراغ بأشكال ماضية من التفكير والتنظيم والتخيّل، لأنه لم يكن هناك جديد يملأه. أظهرنا على العموم فقراً إبداعياً لافتاً في مجال صنع الحياة والاجتماع والمعنى. في ثقافتنا المعاصرة، لكلمة إبداع مدلول ضيّق يحيل إلى الأدب والفن، إلى الثقافة بالمعنى الضيق، وليس إلى تجديد تجارب الحياة وصيغ التنظيم والعمل والإحساس والاعتقاد الجديدة.

بفعل فراغ الحاضر، يدخل الماضي الذي لم ننظّمه وننفصل عنه، كما لم نُصفِّ حسابنا معه. وتحديداً الشبح الإمبراطوري الذي بقي حياً في اللغة والفقه والتعليم والإيديولوجيا السياسية.

القاعدة «مكتوبة» في هذا الانفتاح النكوصي.

«عبء الرجل العربي»

لا تقول هذه المقاربة الأولية شيئاً عن «أسباب» ظهور القاعدة وشروط حياتها وانتشارها وآليات عملها. تتكلم على شروط الإمكان الثقافية والسياسية الأطول أمداً لهذه الظاهرة.

فإذا كانت القاعدة من ممكناتنا التاريخية دوماً، فإن شروط التحطّم الاجتماعي واضطراب النفوس، واللاثقة الجذرية بالعالم، تنقلها من حيز الممكن إلى حيز المحقّق. لكن العمل الأساسي يتمثل في كيفية جعلها غير ممكنة. ينبغي أوّلاً أن نُضطر إلى الإبداع.

يبدو اليوم أن الإسلام هو «عبء الرجل العربي»، العبء الذي يصعب أن يتحرّر منه العرب قبل غيرهم من دون إعادة هيكلة واسعة باتجاه فصله عن أخيلة الإمبراطورية: القومية العربية، والفصحى الأجنبية، و«الإسلام السياسي»، وتناسخاتها الشبحية اليوم، من أمثال القاعدة. لقد رفع الإسلام من شأن العرب تاريخياً، وفي الوقت نفسه سحقهم تحت ثقله الهائل. النهوض في المجال العربي يعني ويقتضي تعاملاً جديداً مع العبء الإسلامي، ولا يكاد يعني شيئاً غير ذلك. وهو ما يمرّ حتماً عبر نقد جذري، فكري وعملي، للإسلام الإمبراطوري وللإمبراطورية في مخيّلتنا وتديّننا ولغتنا وتفكيرنا. هذا عمل لم يُنجز منه شيء إلى اليوم بحدود ما نعلم. ويتصل بهذا العمل تجديد الحساسية والحياة والمخيلة، والسياسة، بما يمكن أن يشكل «مشروعاً» جديداً جاذباً، يشكل بؤرة لاتحاد الجهود من أجل حياة جديدة وعالم جديد.

وعلى المستوى المباشر، نفترض أن إلغاء أشباه القاعدة من ممكناتنا التاريخية يمرّ عبر استكمال سيادة الدولة في بلداننا (أو تجاوز مبدأ الدولة السيدة ذاته عالمياً). وبقدر ما أن سيادة الدولة علمنة لمفهوم الله السيّد (حسب كارل شمت)، وبقدر ما أن عجز دولنا عن استكمال سيادتها يفتح الباب لعودة السيد الإلهي (نظرية الحاكمية الإلهية، التي هي لُبّ فكر القاعدة، والشكل القياسي للفكر السياسي الإسلامي)، فإن تجاوز الإمبراطورية وخيالها ينفتح أيضاً على مراجعة سجلّاتها السابقة، بما في ذلك صورة الله ومفهومه في الفكر الإسلامي.

الانفصال عن الإسلام الإمبراطوري وأخيلته ليس مقدمة ضرورية لتحرر الفكر والمخيلة فقط، وإنما هو أيضاً مدخل للاتصال بالإسلام كدين للشعب، كإيمان حي ومنابع روحية.

بدلاً من هذيان فتح العالم، يلزم فتح عوالمنا الداخلية، عوالم الدين واللغة، والاجتماع والسياسة، والخيال، والضمير.

١١- البارديغم السلفي الجهادي والهيمنة

عند محاولة فهم السر وراء انتشار السلفية الجهادية في سورية خلال وقتٍ قياسي، وصولاً إلى قيام دولة داعش، لا تكفي في تصوري الإحالة إلى شرطٍ استثنائي مديد يتمثل في هول الحرب المفتوحة، وحال المجتمع المعنّف. وليس أكثر كفايةً اعتماد التحليل الاجتماعي (الريف، الفقر، بيئات مقطوعة الرأس وغير ممثلة سياسياً، تمييز طائفي...) مهما يكن مرهفاً وغنياً بالمعطيات والتفاصيل. ولا تكتمل الصورة بالإحالة إلى شبكات سلفيةٍ نشطة وحسنة التمويل في بلدان الخليج بخاصة، وتشكل ما يشبه بنية تمويلٍ تحتية جاهزة، على الأهمية الأكيدة لذلك. ولا أخيراً استحضار «الإسلام»، هكذا من دون تخصيص، أو بتخصيص سنّي، فسلفي، فسلفي جهادي، مثلما يفعل كثيرون. الإسلام لا يشرح ظهور الحركات الجهادية، بالعكس الحركات الجهادية وغيرها لا تكف عن إنتاج «الإسلام» في كل وقت، وإن ظنَّت هي قبل الجميع أنها لا تفعل غير «تطبيقه».

ما يمكن أن يكون عنصراً مكمّلاً لهذه التحليلات «الموضوعية» هو وضوح الباراديغم الجهادي وتميزه، قياساً إلى نماذج الإسلاميين الآخرين، وإلى أية نماذج لا إسلامية في مجتمعاتنا المعاصرة. سأقول لاحقاً إن مرجع عزيمة الجهاديين واستعدادهم للتضحية، وهما مما لا يُنكر، هو وضوح النموذج الموجِّه والمرشِد الذي يصدرون عنه، وما يبثه تطابق علمهم مع عالمهم من إنهم في مكانهم من العالم، يقومون بالشيء الصحيح خلافاً لجميع الآخرين. يتوافق كمال النموذج كما سيجري تناوله هنا مع شعور النفوس باليقين والامتلاء به، بينما يثير أدنى ابتعاد عنه شعوراً بالنقص والإثم. التمسك به بحذافيره هو، في المقابل، منبعُ الطهر.

مفهوم الباراديغم بلوَرَه مؤرخ العلوم الأميركي توماس كون في كتابٍ شهير، «بنية الثورات العلمية» (ترجم إلى العربية مرتين: عن سلسلة «عالم المعرفة» الكويتية في ثمانينيات القرن السابق، ثم في السنوات الأخيرة عن «المنظمة العربية للترجمة»). يرى كون أن علماً من العلوم لا يتطور على نحو خطّي تدرجي تراكمي بطيء، بل عبر قفزاتٍ يسميها تحولات باراديغمية، حيث يجري تفسير الظواهر الفيزيائية مثلاً عبر نموذج إرشادي (باراديغم) قائم (الميكانيك النيوتوني مثلاً)، ويحفِّز أبحاثاً علمية ناجحة، لكن تظهر شيئاً فشيئاً تجاربُ ومشاهدات لا يفسّرها هذا النموذج، وقد تعزى إلى أخطاء الباحثين. ومع تكاثر هذه المشاهدات يُحتمل أن يتكون نموذجٌ جديدٌ يستطيع شرحها، ويحفِّز من جديد قفزةً في الأبحاث في المجال العلمي المعني (فيزياء النسبية مثلاً). هذه القفزة هي الثورة العلمية، أو التحول الباراديغمي. والنماذج تهيمن لفترة، وتتيح لعدد كبير من العلماء الإبداع من داخلها، وتبقى صالحةً دوماً في

نطاقات بعينها، قبل أن تحدث ثورة جديدة تضيء ظواهر مغايرة، فكأنها تخترع الواقع الذي تفسره.

وليس توسّل مفهوم البارادیغم في نطاقٍ خارجَ علوم الطبيعة أمراً إشكالياً جداً. تاريخ المفاهيم هو تاريخ ترحّلها من مجالها الأصلي إلى غيره، على ما يقول مؤرخ علوم آخر شهير، الفرنسي غاستون باشلار. الفارق الأساسي الذي سيلاحظه القارئ أننا هنا حيال نموذج عملي، موجه نحو العمل وتغيير الواقع، وليس نموذجاً نظرياً تفسيرياً، موجهاً نحو الشرح والتوضيح.

لكن النظري والعملي يتلاحمان على نحو لا فكاك فيه في البارادیغم الجهادي، فالعلم السلفي والعمل الجهادي هما ما يكونان الظاهرة، مثلما تكونت الشيوعية في القرن العشرين من «العلم الماركسي» ومن «الحزب اللينيني».

ما هو البارادیغم الجهادي؟

يتكون هذا النموذج المرشد أو البارادیغم من خمسة عناصر أو ستة. ١) أولاً وقبل كل شيء، نظرةٌ إلى العالم تراه مكوناً من جماعات مُعرّفة أساساً وحصراً بعقائدها الدينية، وهو، ومركزه الغربي بخاصة، عالم معادٍ للإسلام والمسلمين جوهرياً ودوماً، حاقدٌ ومتآمر، لا يكف عن الكيد للمسلمين، وفي أي صراع بينهم وبين غيرهم هو سلفاً منحازٌ إلى الغير. وتضرب أمثلة فلسطين والعراق وأفغانستان، وتجربة حماس في فلسطين، والإسلاموفوبيا والتشكك حيال المسلمين المتدينين في الغرب، ودعم نظم فاسدة وطغيانية في بلدان المسلمين. ولا ينقص الإسلاميين وأكثر المسلمين دلائل وجيهة

على صحة ذلك، وإن كانوا يرفعون نظرية التآمر الغربي إلى مرتبة عقيدة قطعية ثابتة لا يتطرق إليها الشك، ويركزون لواءها في ما يفترض أنها ماهية الغرب العميقة: الصليبية اليهودية. ٢) نظريةٌ سياسيةٌ جذرية تقوم على مبدأ الحاكمية الإلهية واختصاص الله وحده بالتشريع، وهي نظرية تنزع الشرعية عن النظم القائمة التي تتوفر لأكثر السكان في بلداننا أسباب وجيهة لإنكارها ونزع شرعيتها. ويجري توفير سندٍ ديني لنزع الشرعية عبر وصف الأحوال الراهنة بـ«الجاهلية»، وهي تتقابل مع الدولة الإسلامية عند منظري الحاكمية الإلهية، وخصوصاً سيد قطب (مفهوم الحاكمية ذاته اخترعه أبو الأعلى المودودي في أربعينيات القرن العشرين). وعند داعش هناك بعد مَعادي (إسكاتولوجي) للحاكمية الإلهية، يتمثل في المعركة الأخيرة في دابق ضد جيوش الروم، وانتصار المسلمين. ٣) أساس فكري تاريخي «علمي» لهذه النظرية، هو السلفية في صيغتها الوهابية بخاصة، واستناداً إلى ثلاثة أسلاف تاريخيين كبار: محمد بن عبد الوهاب، ابن تيمية، وابن حنبل، وبالطبع الزمن النبوي، بخاصة في مرحلته المدنية. ٤) منهج عملي هو «الجهاد في سبيل الله»، الحرب المُلهَمة دينياً بغرض تطبيق النظرية، استناداً إلى مثال السلف في فتح العالم بالسيف. ٥) قوةٌ سياسية تجمع بين العلم السلفي والمنهج الجهادي، هي شبكة «القاعدة» الأممية التي لها مآثر معلومة في «النكاية» بالغرب و«عملائـ»ـه، والاقتداء بصورة السلف المفترضة في الزي والقيافة والتعامل مع النساء والأطفال، وفي العقيدة، وفي الاستشهاد. وأخيراً ٦) هدفٌ هو الدولة الإسلامية أو الخلافة، حيث العزة للإسلام، تسود رسومه وترتفع رايته؛ والذلة لغيره.

وقد تتمثل ميزة داعش ضمن التشكيلات السلفية الجهادية، بما فيها القاعدة، بمشروع الدولة، أي السيطرة على أرضٍ وسكان، وإقامة ما يفترض أنه حكم الله فيها. البراديغم السلفي الجهادي يبلغ أقصى وضوحه وتحققه في داعش.

ويجري تسييج النموذج بعقيدة الولاء والبراء، أي موالاة الجماعة وحصر الإحسان بها، والتبرؤ من غيرها وإيجاب كراهية الغير والإساءة لهم بقدر المستطاع، مرفوعاً إلى مرتبة عقيدة إيمانية جوهرية. والسور الأعلى هو التكفير، وهو فعل تطهّرٍ وإقصاءٍ كلي، ينبذ غير الكاملين من الجماعة. ويمكن التفكير في «العمليات الاستشهادية» بوصفها الشكل الأقصى من مطابقة النموذج ومن فعل التطهّر. عندما يقتل نفسه بالأعداء، يكون السلفي الجهادي بلغ المرتبة العليا من مطابقة كمال النموذج، أي من النقاء والطهر.

وما يمنح النموذج والعقيدة الكلية للسلفية الجهادية صدقيةً واقعية، هو أن النظرة إلى العالم المؤسسة للبراديغم ليست ملفقةً، وأن في نظرة الطبقات الوسطى الغربية إلى العالم ما لا يقل عن نفورٍ من الإسلام، وارتفاع شديد في عتبة التعاطف مع قضايا مسلمين. تبادل النظرتين يثبت كلاً منهما. ثم أن الأوضاع التشريعية والقانونية في بلدان المسلمين بالغة السوء، ولم يتطور نظامُ عدالةٍ متسقٍ يمكن أن يحمي مصالح أكثرية السكان في أي منها، وهو ما يُبقي الباب مفتوحاً أمام طلب العدالة عبر «الشريعة». ويفتقر عموم العرب وعموم المسلمين، والسنيين منهم تحديداً، إلى القدرة الفعالة على خوض الحرب في مواجهة قوى حربية جداً، مثل أميركا والغرب الحديث عموماً،

ومثل إسرائيل، ومثل دولنا ذاتها (هذه في مواجهة محكوميها حصراً). الجهاد هو حرب المسلمين. كما أنه لم تظهر في بلداننا منظمات سياسيةٌ شرعية، فعالةٌ وقادرةٌ على تحقيق التغيير أو الدفع نحوه. تنظيم «القاعدة» المتحرر من أية أوهام حول الشرعية هو قوة تمردٍ على أوضاع داخلية ودولية لا جدال في أنها غير عادلة. ثم إنه لا معنى لمقاومة الدول القائمة، غير العادلة فعلاً، من دون العمل على بناء دولة إسلامية.

القصد أن هذا النموذج المرشد ليس مُنبتَّ الصلة بالواقع، وإن كان يشكل الواقع على نحو يضفي عليه البداهة. النماذج تعطي الواقع، وليس الواقع ما يعطيها. العلم الذي يقترحه النموذج يؤسس لعالم منظم، مفرط التنظيم، يعيش في داخله الجهاديون ويجدون فيه إجاباتٍ كاملةً عن أسئلتهم. فمثلما تُكوِّن باراديغمات كونْ عوالم متميزة عن بعضها، كذلك يشكل باراديغم الجهاديين عالمهم الخاص الذي يعيشون فيه مكتفين. الذين يعيشون خارج هذا العالم، وخصوصاً من يرفضونه، هم أعداء، إن لم يكن قتلهم شيئاً طيباً، فهو ليس بالأمر السيء على كل حال. الدواعش يقتلون ببهجة لأن مقتوليهم من عالمٍ آخر، معادٍ وفاسد.

والطلب على عالم منظم يوفر دولةً وعدالةً وحرباً، علماً وعالماً، يزداد في مجتمعاتنا التي تعيش منذ عقود على الأقل حالة من اللاعدالة واللادولة واللا سياسة واللاحرب واللاسلم واللاعلم واللاقانون، واللامعنى. هناك تصورٌ لعالمٍ مشترك، نعيش فيه مع غيرنا، لكنه ليس تصوراً قوياً، ويفتقر إلى نظرة إلى العالم لها أسانيدها الواقعية القوية وتماسكها الذاتي.

فراغ النماذج

يُذَكِّرُ ما في هذا النموذج من نظرة عالمية ونظرية علمية وحركة سياسية ومنهج عملي ومثال أعلى بالبارادیغم اللينيني في شيوعية القرن العشرين. في الأخير نظرة إلى العالم تقوم على تصور تقدمي للتاريخ وتصور طبقي وصراعي للاجتماع، ودور خلاصي للطبقة العاملة، وهناك نظرية علمية هي الماركسية، وأداة عمل هي الحزب الشيوعي، ومنهج هو الثورة والاستيلاء على السلطة بالقوة، وهدف هو الاشتراكية العلمية، ومن وراءها المجتمع الشيوعي العالمي. الماركسية اللينينية هي العقيدة «السلفية» التي يرتكز عليها كل تنظيم شيوعي «يجاهد» كي يطابق النموذج.

وفي مواجهة النموذج السلفي الجهادي الذي يجمع بين الوضوح والبساطة والتجسد العملي، لا يعرض أي إسلاميين آخرين نموذجاً منافساً. لدى السلفيين الدعويين أو «العلميين» يغيب المنهج الجهادي. إنهم أشبه بماركسيين مستقلين. ولدى الإخوان كلام متناقضٌ يحاول الجمعَ بين الإسلام ومستحدثات الأزمنة الراهنة من دولةٍ وطنية وصناديق اقتراع ودستورٍ وإشراكٍ لـ«العباد» بالتشريع. هؤلاء اشتراكيون ديموقراطيون. أما الصوفية فتنسحب من العالم وأمام العالم غير العطوف على الإسلام والمسلمين. وحدهم السلفيون الجهاديون ماركسيون لينينيون.

وبعد النموذج المتجسد في التنظيمات الشيوعية، وقد تداعت وانهارت قبل جيلٍ أو انكفأت على نفسها وتحجرت، لا يبدو أن هناك نموذجاً علمانياً يمكن أنْ

ينافس نموذج السلفية الجهادية من قريبٍ أو بعيد. في ما عدا التباس قضية العلمانيين بقضية الأنظمة التي تفجرت ضدها الثورات، وهو التباس لم يخترعه الإسلاميون، ما دمنا نجد مفكرين علمانيين مكرسين يقفون إلى جانب هذه الأنظمة، ليس ضد الإسلاميين وحدهم بل ضد أي معارضين يساريين وديموقراطيين أيضاً (من السوريين، أدونيس وعزيز العظمة وجورج طرابيشي)؛ في ما عدا ذلك تلتبس قضية العلمانيين بقضية الغرب أيضاً. والغرب العاقل والعادل في دياره، قلما كان في بلداننا قوةَ عقلٍ أو عدل، وتمازجت قضيته هنا على الدوام بالسيطرة والدعم الأعمى لإسرائيل والوقوف إلى جانب نظم الطغيان، والتحكم المباشر بمنابع النفط، فضلاً عن الإسلاموفوبيا. على كل حال يمكن أن نتكلم بخصوص العلمانيين عموماً على دعوة وعلى أفكار، أي على علمانيين «دعويين» أو «علميين»، وليس على نموذجٍ متماسك، يجمع بين نظرة إلى العالم ونظرية تشرح الواقع، وتنظيم لتغييره ومنهج للتغيّر وهدف متميز، أي «علمانيين جهاديين». الواقع أن هناك علمانيين جهاديين بالفعل بين السوريين، لكن نظرتهم إلى العالم هنتنغتونية ومعادية للإسلام، وكتائبهم المقاتلة ليست إلا أجهزة القتل الخاص بالدولة الأسدية، أو «الجيش العربي السوري» في أقل الأحوال سوءاً.

ليسوا قليلين هم اليساريون والديموقراطيون والعلمانيون المخلصون، المناهضون للنظم الامتيازية الحاكمة وللسيطرة الغربية، والمتفانون في كفاحهم، لكنهم يفتقرون إلى باراديغم واضح. نظرتنا إلى العالم اليوم ملتبسة، إنها «حداثية» و«علمانية»، تفترض عالماً تقوم علاقاته على حسن الجوار أو ما يقاربه، ويخلو أو يكاد من الحرب، وتُحل مشكلاته سلمياً، وحسن ظن هذه

النظرة بالقوى الدولية المسيطرة ينم عن سذاجة كبيرة تسوِّغ سوء الظن بها، أو على الأقل ضعف الثقة بجديتها؛ تشخيصنا لواقع الحال التمييزي الاستبدادي غير كافٍ على الأقل، وغير مميزٍ غالباً؛ ونظريتنا الديموقراطية في المجتمع إما غير موجودة أو هي غير واضحة لنا قبل غيرنا؛ أدواتنا السياسية مترهلة وركيكة؛ هدفنا الديموقراطي معرضٌ لتلاعب الغرب (حين يفوز إسلاميون في الانتخابات تُرفض نتائجها: الجزائر ١٩٩١، وحماس ٢٠٠٦)، أو ليس له معنى محدد، إلى درجة أن الأنظمة القائمة، والإخوان المسلمين، وأشخاصاً بلا قضية، ينتحلونه لأنفسهم دونما صعوبة.

في فراغ النماذج الإرشادية يحوز نموذج الجهاديين مكانةً مهيمنةً لا منافسَ لها، تدفع غيرهم من الإسلاميين إلى التمسح به. يكتشف الإخوان حين يريدون الكلام في الشؤون العامة أنهم واقعون في فلك نظرة النموذج الجهادي. الجماعة في الأصل توفيقيون، نظرتهم إلى العالم تتراوح في كل وقت بين عدائية التصور الإسلامي المهيمن للعالم (وهو اليوم السلفية الجهادية) وبين تقبل العالم المعاصر كمصلحة عامة (يبرزون هذا الوجه أو ذاك حسب مخاطَبيهم)، تشخيصهم لواقع الحال يتراوح بين الجاهلية والاستبداد، منهجهم العملي بين السياسة والجهاد، هدفهم إن لم يكن الدولة الإسلامية فهو «دولة بمرجعية إسلامية» (في قول الإخوان السوريين)، وهذا كلام غير واضح من الوجهة العملية (ومن الوجهة النظرية). وأدواتهم السياسية لم تنل الشرعية في الدول القائمة برغم تمسحها بها، ولم تضطلع في الوقت نفسه مثلما فعلت «القاعدة» بعواقب اللاشرعية والتصرف كمنظمةٍ ثائرة تريد قلب الواقع الحالي بـ«العنف الثوري»، أي بالجهاد.

ويكتشف الديموقراطيون من أمثالنا أنهم أشتات من مجموعاتٍ وأفراد، فاقدون للتماسك وغير آمنين على أنفسهم، لا من جهة نظم الطغيان التي كانوا أول من شارك في الثورة عليها، ولا من جهة الإسلاميين الواقعين في فلك النموذج السلفي الجهادي. ويجد شبانٌ معارضون كثيرون، ممن لا يريدون أن يكونوا سلفيين جهاديين، يجدون أنفسهم بلا فكرة مركزية أو نموذجٍ جاذب، واقعين في فلك منظمات «غير حكومية» غربية، أو متابعين سِيَرهم الفردية في إطارٍ من اللامعنى العام، الأمر الذي يعود بمزيد من الوجاهة على النموذج الجهادي.

هيمنة البارادیغم السلفي الجهادي

وبفعل هيمنة هذا النموذج نرى اليوم أكثر التكوينات العسكرية المقاتلة في سورية تعرض وجهاً سلفياً جهادياً: تشارك في النظرة المرتابة إلى العالم، في العلم السلفي، في المنهج الجهادي، في الهدف الإسلامي، في إعلاء «الشريعة» على حساب أية قوانين بشرية، ويبدو اعتراضها على «القاعدة» تحفزه اعتباراتٌ سياسية وعملية، وليس اعتباراتٍ مبدئيةً وفكرية. المتكلم باسم جيش زهران علوش، إسلام علوش، يتكلم في نيسان ٢٠١٥ لصحيفة أميركية على خطاب لـ«الاستهلاك الداخلي»، موجه إلى مجاهدي تشكيله، لتحصينهم من الوقوع في فلك داعش وجبهة النصرة، بينما يتوجه هو إلى الغرب بخطاب سياسي «معتدل»[٣٩].

---

(٣٩) https://www.mcclatchydc.com/news/nation-world/world/article24784780.html

المضمر في كلامه هو أن الخطاب المتشدد، السلفي الجهادي، هو المؤثر والمقنع، وأن مجاهدي تشكيله ينفضّون عنه إن عرض عليهم غير خطاب «الاستهلاك الداخلي» هذا. وأبو محمد الجولاني، أمير جبهة النصرة، لا ينفصل عن «القاعدة»، حسب ما قيل إنه كان مقدراً إثر ظهوره بلا وجهٍ على قناة «الجزيرة» في أيار ٢٠١٥، لأنه إن فعل ينضم أكثر مجاهديه إلى داعش، حسب تحليلات متواترة. وبين وقتٍ وآخر نسمع عن انضمام أو «مبايعة» مجاهدين من تشكيلاتٍ أخرى، من «أحرار الشام» في مخيم اليرموك في تموز ٢٠١٥ مثلاً، حسب بعض الأخبار، إلى داعش من دون أن تكون الحركة في الاتجاه المعاكس ممكنة (الداعشي الذي «ينشق»، يعود إلى حياة عادية، «كافرة»، أي يخرج من العلم/ العالم الجهادي الذي تتماهى داعش مع صورته الأكمل، وليس إلى حركات «تحريفية» أو «انتهازية»، مثل «جبهة النصرة» و«أحرار الشام» و«جيش الإسلام»، إن استعدنا تعبيرات لينينية؛ الشيوعي الذي كان «ينشق» كان يوالي «البرجوازية» فكراً ونمط حياة، وقلما يصير اشتراكياً ديموقراطياً مثلاً).

هذه كلها مؤشرات على قوة البارادیغمات وهيمنتها، وعلى أنها صلبة، لا يمكن تغيير عناصر منها من دون المجازفة بالخروج من النموذج كله وخسران فاعليته الاستقطابية والتعبوية. مجسداً بداعش، يوفر البارادیغم الجهادي شعوراً بالتميز عن الغير والتفوق عليهم، والرسوخ في العالم، وأساساً صلباً لليقين والتوجه في الواقع، وجسارةً واستعداداً للتضحية ونكراناً للذات. أما الابتعاد عنه فيولد في النفس شعوراً بالتخلخل والقلق، وبتدني مستوى «الطُهر». وهذه الميول الأخيرة وحدها تقوى حين يُستدرَك على البارادیغم، أو تُداخِله النسبية والشك، مثلما تفعل الحركات الأخرى، «التحريفية».

وإنما لذلك، لا تستطيع الحركات «التحريفية» القيام بعمليات استشهادية، فهي لا تخلق مقادير «الطهر» التي يولدها فعل النموذج في النفس حين يكون في أقصى كماله، أي بالتحديد تطابق العلم والعالم. أعني بالطهر حس التمام الذي تملأ به العقيدة النفس، فلا يبقى فيها شيءٌ غير العقيدة أو النموذج. هذا فعل تعبئةٍ بمعنى الكلمة الحرفي (مَلْء) والاصطلاحي (تجنُّد)، امتلاءٌ للنفس بالعقيدة وتجند واستنفارٌ لتلبية ندائها. داعش تنتج كثيراً من هذه التعبئة، ولديها صناعة استشهاديين مُعبّأين واسعة النطاق. والقاعدة، «جبهة النصرة»، وهي معتنقة للبارادیغم، لكن يبدو أنها تعطي في ممارستها مساحة أكبر من داعش لاعتبارات السياسة والاجتماع المحلي، تنتج مقادير وافية أيضاً، ولا يبدو أنها مرَّت بأزمة نقص استشهاديين وقت الحاجة. في المقابل، لا يبدو أن لدى زهران علوش قدرة على إنتاج استشهاديين، وتبدو إنتاجية «أحرار الشام» متراجعة في هذا الشأن، على نحو غير منقطع الصلة بمساعيها للتزحزح نحو مواقع أبعد عن داعش والقاعدة. صحيح أنهما واقعان في فلك البارادیغم السلفي الجهادي، إلا أنهما ينفلتان منه لأسباب سياسية، بما يحدُّ من قدرتهما على محاكاة الطاحونة السلفية الجهادية في أتم تجلياتها. يمكن اعتبار البارادیغم تكنولوجيا تصنيع استشهاديين، بشرٍ متأهبين في كل وقت للموت. غير الموت أو الاستعداد المستمر له، لا يبدو أن السلفية الجهادية تنتج أي شيءٍ آخر.

بل يبدو أن تكنولوجيا داعش طورت ما يتجاوز الاستشهادي إلى الانغماسي. هذا ينغمس في أوساط العدو، يحاكيه في المظهر والعوائد، لكنه هو من يكمل الإجهاز عليه بعد أن يقوم الاستشهادي بعمله. الاستشهادي عنف مميت،

الانغماسي عقل مميت وسياسة مميتة، جاسوس، ظاهره في عالم وباطنه في عالم. الاستشهادي يفخخ نفسه ويقتل نفسه وغيره، الانغماسي يفخخ المجتمع الذي يعيش فيه ويعمل على قتله.

تناقض الهيمنة

كانت قوة البارادیغم اللينيني، معززاً بالنجاح الظاهر للمثال السوفياتي، قد نشرت هيمنته في حركات تحررٍ وطنيٍ في العالم الثالث، في حزب البعث نفسه، وفي العديد من المنظمات الاشتراكية والشيوعية في سورية والعالم العربي. على مستوى نظرة العالم والنظرية واللغة والتنظيم والمنهج العملي (الثورة والحزب الثوري) والهدف، كانت هناك منظماتٌ كثيرةٌ واقعة في فلك البارادیغم اللينيني، ليس من دون أن تكون شيوعية وحسب، بل ومع عدائها للشيوعية وقمعها للشيوعيين غالباً.

وبالمثل، لا تسجل حركة «أحرار الشام» أو «جيش الإسلام» فارقاً ذا بال عن النموذج السلفي الجهادي من حيث البارادیغم، وإن ابتعدا عن داعش والقاعدة من حيث السياسة، وإن لم يندرجا في التقليد السلفي الجهادي. جاذبية النموذج الواضح والمتماسك، والعالم المنظم كلياً بـ«العلم» فلا تبقى فيه فضاءات مجهولة، في ظل ما تسببه الحرب من ارتفاع الطلب على الوضوح واليقين والهوية المميزة، يقربهما من ذلك التقليد كثيراً. الأمر لا يتعلق بمجرد فاعلية إقناعية تتراجع إذا ابتعدت عن النموذج ولغته وإحالاته ومخيلته وذاكرته، بل بالإقامة في العالم، بسُكناه والرسوخ فيه.

بيد أن للهيمنة ذاتها مفعولاً متناقضاً. فبما أن كثيرين، مختلفين عن بعضهم وفي ما بينهم، هم جهاديون اليوم، يتماهون مع النموذج الناجح، فإن الهوية الجهادية تجنح إلى أن تتغيم فتضيع تقاطيعها المميِّزة، ويفقد النموذج بالتدريج وضوحه وفرادته بفعل الإقبال عليه بالذات. شيءٌ كهذا سبقت ملاحظته بخصوص هيمنة البراديغم اللينيني في الوسط الشيوعي وخارجه. كثيرون مختلفون يحاكون النموذج الواحد، وهو ما يُدخِل التعدد إلى هذا الواحد، فلا يبقى هو الواحد نفسه، يتشوش، ويفقد جلاءه شيئاً فشيئاً، وتتدنى طاقته التعبوية وإنتاجيته من «الطهر».وبعد حين سوف يبدو النموذج اعتباطياً، حالة تاريخية خاصة جداً، وليس مالك قوانين التاريخ وحامل مفاتيحه. هذا مؤشر على انقشاع الهيمنة أو «زوال السحر عن وجه العالم». البراديغمات وسائط هيمنة تسحر، تضفي ضرباً من السحر على العالم.

بعد حين سيبدو وضوح النموذج الجهادي اعتباطياً كذلك، وليد أزمةٍ فادحة ودعايةٍ ماهرة وسياساتٍ محليةٍ ودوليةٍ ملائمة له. وهذه نقطة مهمةٌ عملياً. فاعتبار جميع الحركات المشار إليها فوق سلفية جهادية اليوم، على نحو ما اعتبرت الولايات المتحدة كل خصومها شيوعيين ماركسيين لينينيين في زمن الحرب الباردة، هو خطأٌ سياسي، يغذي التطرف ويناسب حصراً المتطرفين والجهاديين. البراديغم لا يكفي لتعريف المجموعات المختلفة، وكثير منها تتمسح به لأنه ناجح، ليس من أجل أن تشابه الأصل القاعدي، بل بالضبط كي تختلف عنه.

لا يريد «أحرار الشام» (وهم اليوم [وقت كتابة النص، ٢٠١٥] يحاولون إقناع الغرب باختلافهم) أن يشابهوا «القاعدة»، يريدون العكس، لكن هذا لا

يعني التخلي عن البارادیغم الناجح. هذا ما لا يطيقونه في إطار الديناميكيات السياسية والنفسية والاجتماعية التي ترفع على طلب اليقين والوضوح والتفاصل والراديكالية.

غير أن الوجه الآخر لهذه الديناميكية هو بقاؤهم عملياً ضمن إطار سلفي جهادي، حتى إذا صفا لهم الحكم مثلاً لم يكن في حوزتهم من «برنامج» غير ما انكتب في داخل نفوسهم، وما جرت تعبئة أعضائهم عليه. ببنيته الموضوعية، البارادیغم هو «نية» حركتهم كمنظمة أو قوة جمعية، وهذه النية أهم من أقوال القيادات والناطقين الرسميين، وأهم من مقالات تُكتب في الصحف الأميركية والبريطانية بغرض «الاستهلاك الخارجي»[٤٠].

ما يمكن أن يقوي نازع التمايز السياسي، فيضعف أثر البارادیغم الجامع، هو تغير الديناميكات النفسية والاجتماعية والسياسية الجارية على نحو يدفع نحو تغير النظرة إلى العالم المشتركة اليوم بين عموم الإسلاميين. الأساسُ هنا، في النظرة إلى العالم، والتغيرُ الدال هنا.

اليوم يستفيد النموذج الجهادي كثيراً من فراغ النماذج، مثلما يستفيد من وضوحه الخاص. ولا ينبغي بحال الاستهانة بقوة الفراغ. أعتقد مثلاً أن التشابه بين

---

(٤٠) مثل مقالة لبيب نحاس في واشنطن بوست:
The deadly consequences of mislabeling Syria's revolutionaries:
https://www.washingtonpost.com
نحاس كان محسوباً وقتها على «حركة أحرار الشام»، وهو يقول اليوم، ٢٠١٨، إنه مستقل.

البارادیغم اللينيني والبارادیغم الجهادي يغذي بصورة راجعةٍ بعض اللينينيين المحليين والإقليميين، فيبث فيهم بعد احتضار بعض طاقة تبقيهم على قيد الحياة، ويلقي ضوءاً على عدائهم العنيف للثورة السورية، الثورة التي تكرس فيها وعلى أشلائها ظهور البارادیغم الجهادي، والتي تميزت غير ذلك باختلاط فكري وقيمي وسياسي كبير. والاختلاط يثير، عند الغرباء بخاصة، اللامبالاة وعدم التعاطف على الأقل، لأنه يولد في النفس شعوراً بعدم الفهم.

وليس الشبه بين البارادیغمين الجهادي واللينيني خارجياً على كل حال. فالجهادية كلينينية إسلامية لها البنية نفسها تقريباً، تصدر عن نظرة صراعيةٍ جداً إلى العالم، وتعادي تقريباً العدو نفسه، الغرب معرفاً كإمبريالية مرة، وكصليبية يهودية مرة، وتطرح نفسها بديلاً ثورياً كلياً، وتنحاز إلى العنف انحيازاً مبدئياً، وتتصف بالأممية في الحالين، وبالتفاصل عن الأوضاع الراهنة والتطهّر منها والتمايز القطعي عن الغير، وبالتطلع إلى حلٍ نهائيٍ لآلام التاريخ.

كان ما يجتذب فتىً مثلي قبل ما يقترب من ٤٠ عاماً، وكثيرين من جيلي، إلى تنظيمٍ شيوعي هو «الطهر» أيضاً، طهر العقيدة المتمركزة حول العدالة والشراكة، والعالم المنظم كلياً بعلم لا يصعب على أمثالي الإحاطة به. بعد قليلٍ أو في الوقت نفسه تقريباً كان يتطور في التنظيم الذي انتميت إليه، ولدَيّ أناً أيضاً، ميلٌ «اختلاطيٌ» مضادٌ لطهر العقيدة، يطور معايير مغايرةً للقيمة تتصل بـ«الواقع» وحس الواقع، فيقترن ذلك بتراجع ملحوظ في الطاقة التعبوية.

أريد القول إن مطالب الفتى الداعشي النفسية اليوم لا تنتمي إلى عالم مختلف عن عالم الفتى الشيوعي قبل عقود. وإن تطوير نزعة «اختلاطية»، حيث لا

تَطابُق بين العلم والعالم (هل يبقى اسمها بارادیغم؟)، أمرٌ ممكن، ولها معايير جاذبيتها الخاصة: «الانفتاح»، «الهرطقة»، «القلق»، «السؤال»، الخروج من الدوغما، التحرر الفكري...، لكن على هذه الأرضية التعبئة غير ممكنة ولا تنشأ منظمات فعالة.

صناعة الإسلام

وخلافاً لانطباع الوهلة الأولى، وخلافاً لما يقرر النموذج ذاته من أنه هو الإسلام، فإن الإسلام ذاته نتاجٌ للنموذج، لا يعود «مقروءاً» إلا عبره. فمثلما كانت الماركسية نتاج البارادیغم اللينيني على المستوى العملي، ولم يكد يعرفها أحد من الشيوعيين إلا عبر الشيوعية التي يقوم وعيها الذاتي على أنها هي الماركسية في فهمها الأكثر علميةً وثوريةً في آن، فكذلك لا يبدو أن الإسلام يُعرَفُ اليوم من قبل معتنقي النموذج إلا من خلال الحركة السلفية الجهادية التي تقوم عقيدتها على تماهيها التام معه (الإسلام). لكن هذا لا يعني نفي الصفة الإسلامية عن داعش والمجموعات الجهادية، على ما يقال كثيراً. فمثلما أنه ليس صحيحاً أن الشيوعية مجرد خيانة للماركسية، والصحيح أن فيها كثيراً من الماركسية، لكن في الماركسية ما ليس في الشيوعية وما يبقى حياً بعد موت الشيوعية، يبدو لي أن في السلفية الجهادية كثيراً من الإسلام، وفي الوقت نفسه كثيرٌ من الإسلام يبقى خارجها ويستأنف حياته بعدها. وحين نُجيل النظر في بنود عناصر النموذج الستة أعلاه، نرى أنه ليس بينها ما هو لا إسلامي أو مدسوس على الإسلام، لكن التركيبة تاريخيةٌ بالكامل. النموذج الجهادي في رأيي نتاج تركيبٍ وجهودٍ فكرية، ذكرت فوق أسماء ترتبط بسلسلة أنسابه (جينيالوجياه)، أسماء مهمة

في التاريخ الإسلامي، لكنه كان مُجادَلاً فيهم في كل وقت. يجب إضافة أسماء معاصرة: أبو الأعلى المودودي وسيد قطب كمبلورين لنظرية الحاكمية الإلهية، والأخير كمشخص لوضع الجاهلية وكداع للتفاصل عن عالمها، يجب كذلك ذكر محمد عبد السلام فرج صاحب الفريضة الغائبة، وأسامة بن لادن، وشكري مصطفى وحركة التكفير والهجرة المصرية، ومروان حديد والطليعة المقاتلة للإخوان المسلمين السورية، كلهم منظرون وحركيون في آن.

ملحوظات أخيرة

١- لا تُغني هذه المقاربة المعرفية عن التحليلات «الموضوعية»، الاجتماعية وغيرها. ولا عن ضرورة الانكباب على شرط الحرب وأهوالها كمبحثٍ مميزٍ فريدٍ من نوعه، لم نشتغل عليه في ثقافتنا المعاصرة ولا نحيط بشيء من خصوصيته.

أشرتُ فوق إلى قوة الفراغ. الفراغ يُصنع بالسياسة والقوة، وليس مسألةً معرفية. أعتقد أن الطلب على التفاصل عن العالم الفاسد واليقين بعلمنا/ عالمنا النقي ينتعش في شروط الاضطراب الاجتماعي والسياسي والنفسي العام، مما لا جدال في كونها شروطَ حياة أكثرية العرب والمسلمين المعاصرين. ويحيل التشكك بالغرب والعداء له إلى أوضاع سيطرةٍ واقعيةٍ غير عادلة، لا إلى ماهيات وعقائد أبدية، ولا إلى مجرد سوءِ فهم للغرب من قبل كثيرين منا. مفهوم البارادیغم لا يغني عن تحليل الأوضاع العيانية، لكنه يمكن أن يكون أداةً مناسبةً لشرح موضوعية «العامل الذاتي»، ودوره الكبير ضمن هذه الأوضاع المضطربة.

٢- إن كانت التحليلات السابقة قريبةً من الصواب، فإن الأزمة المحتمة للنموذج السلفي الجهادي، سوف تطوي صفحة الطموحات السيادية للإسلام السياسي ككل، هذه الطموحات التي أبقت «الجهاد» (العنف الديني الإخضاعي) ممكناً قوياً من ممكناته. هذا لا يحكم بالضرورة بالزوال على الإسلام السياسي من النموذج الإخواني وما قد يقترب منه، لكنه يخفض مرتبته من دون شك، ويطوي صفحة الدولة الإسلامية ومشتقاتها، بما فيها الدعوة إلى اعتماد الشريعة المصدر الأساسي للتشريع. فإما أن تُفهم الشريعة فهماً إيمانياً أخلاقياً، مثلما يراها وائل حلاق في كتابه «الدولة المستحيلة»، وإلا فإن فهمها الحسي الأصولي يقود إلى داعش، أو إلى السعودية، وداعش من ممكناتها الدائمة. وبقدر ما إن السلفية الجهادية، وفي صيغة داعش بخاصة، هي الشكل العملي الأعلى للإسلامية، فإن ما يمكن أن يقابل البراديغم الجهادي ليس النهج الإخواني، بل براديغم لاإسلامي منفصلٌ كلياً، يبدو أنه يشهد على اتجاهه ما سبق تقديره من أن من ينشق من داعش لا ينضم إلى التشكيلات الجهادية وشبه الجهادية الأخرى، بل يتحول إلى «كافرٍ» سياسياً (وهو ما لا يمس إيمانه الإسلامي بالضرورة).

ويبدو لي أن ما سيفرض نفسه بعد حين في عالم المسلمين والعرب هو التحول من العيش داخل الدين، في علمه/ عالمه الضيق، إلى العيش في العالم وعيش الدين في دواخل مؤمنين يعيشون في العالم. وبدلاً من فتح العالم الخارجي، تنطرح عليهم قضية فتح العالم الداخلي وتحويله. وهو ما يقتضي في تصوري طي صفحة «الشريعة» بوصفها تشكلاً تاريخياً ليس قادراً على توفير العدالة والترقي الأخلاقي لأيٍ كانَ في عالم اليوم.

٣- هل التحول الباراديغمي هو الشكل الوحيد للتطور؟ هذا ما يشجع على تصوره مفهوم البراديغم ذاته كنسقٍ مهيمنٍ من القواعد، يقع في فلك جاذبيته حتى من لا يوالون قضيته كلها، ثم يزول كلياً ليحل محله نموذجٌ جديد، من دون إمكانيةٍ للتفاعل بين النماذج حسب توماس كون، ومن دون أن تقبل التقايُس. يبدو الأمر كأننا حيال عوالم مختلفة، مغلقةٍ دون بعضها، لا يمكن التفاهم بين سكان كل منها. وهذا ما لا أجده مقنعاً في مفهوم البراديغم، وبخاصة حين تستخلص منه نتائج عملية تقرر استحالة التفاعل بين سكان العوالم المختلفة، وتزكي هذه الاستحالة. يمكن لذلك أن يترجم سياسياً إلى سياسة طوائف منفصلةٍ عن بعضها، لكل منها «حضارتـ»ها وعالمها، فلا تتفاعل ولا تتزاوج ولا يمكن النقاش بينها. ولا يجب. وهذا قضاءٌ مبرم على النزعة العالمية، وعلى تصورٍ محتملٍ للعقلانية كتعارف وتعاقل بين مجتمعات الإنسان وتجاربه وثقافاته، وليس بالضرورة كتعميمٍ لتصورٍ مركزي بعينه للعقل.

من شأن نقل مفهومي البراديغم والتحول البراديغمي من نطاق التفسير إلى نطاق العمل أن يحصر تصور الثورة الاجتماعية والسياسية في ظهور تشكيلات علم/ عالم من صنف السلفية الجهادية والماركسية اللينينية. ظهور داعش تحول باراديغمي فعلاً، وتشكلُ عالمٍ مغلق، مفرط التنظيم، لا يكف عن مطابقة علمه الثابت.

هذا للقول إن مفهوم البراديغم الذي يسلط ضوءاً مفيداً على ظاهرة السلفية الجهادية اليوم، أقل فائدةً بكثيرٍ في تصور الثورة. لا نتطلع إلى كلِّ جديد (هناك قرابة بنيوية في تصوري بين مذهب الكليات الهيغلي وباراديغمات كون

وأبستيمات فوكو) أو عالم جديد، بل إلى عالمٍ مفتوح يتجدد، يتغيرِ نظامه، تتقاطع دائرتا العلم والعالَم فيه، لكن لا تتطابقان بحال. تشكيلات العلم/ العالم تلغي الحرية جذرياً، وتوجب على المجتمعات المحكومة بها أن تتكرس كعمال يستفرغون جهدهم لحراسة مطابقة العلم والعالم، مع ملاحقة كل ما ينتأ و«ينحرف» و«ينشق» بالنفي والقتل والسجن.

ما قد يكون عملاً تحررياً اليوم هو إظهار اختلالات وتهافت البارادیغم السلفي الجهادي، وجنون الظاهرات الاجتماعية السياسية التي تبنى عليه. الأولوية اليوم للتقويض وكسر الهيمنة ونزع السحر. عالم الجهاديين لا إنساني، توسعيٌ وإمبريالي، وما كان لنموذجهم الضيق أن يهيمن لولا جنون مجتمعاتنا المعاصرة وفقدانها سبل العدل والعقل معاً. الاشتغال على ذلك، والدخول في اشتباك تاريخي كبير مع العالم الديني الضيق، جهد جيل أو جيلين مقبلين. لكن لعلنا نعرف الاتجاه اليوم: من العلم/ العالم المغلق إلى العالم المختلط المفتوح، المكون من أناسٍ كثيرين وأفكارٍ كثيرة وأفعالٍ كثيرة.

١٢- السلفية الجهادية في سورية: أي بيئات لانتشارها؟

داعش ظاهرة عراقية الأساس والمولد، ولها هناك تاريخ يقارب اليوم عقداً من السنين، وما قبل تاريخٌ أفغاني عمره نحو عقد ونصف عقد قبل العراق. عمرها في سورية عام ونصف عام [وقت كتابة النص، خريف ٢٠١٤]، وهي هنا أقرب إلى قوة استعمارية بدائية.

ما يميز «جبهة النصرة» عن داعش هو ضعف المكون العراقي في الأولى، وقوة المكون السوري. الفرق بين داعش والنصرة يضاهي الفرق بين البعثين السوري والعراقي. الأول عنيف ووحشي في عنفه لكن بتحفظ، والثاني عنيف ووحشي في عنفه، لكن غير متحفظ. الفرق الآخر أن البعث ذهب من سورية إلى العراق، فيما جاءت القاعدة من العراق إلى سورية.

تعرض المجموعتان في الآن نفسه ضروب التماثل البنيوي والوحدة الإيديولوجية والخصومة السياسية التي سبق أن عرضها البعثان.

في سورية، غير النصرة، مجموعات سلفية عسكرية، تشبه القاعدة فكرياً، لكنها خرجت من الظلمات السورية، وليس من ظلمات خليجية ومصرية وعراقية. الجامع المشترك لهذه المجموعات هو الاستعداد الداعشي، أو أيضاً السلفية العسكرية، مزيج من حكم فاشي وتطهير ديني وحركة عدمية غاضبة، من وراء وتمايزات سياسية أقل أهمية. في أي بيئات سورية ظهرت هذه المجموعات؟

طبعاً في بيئات مسلمة سُنّية. هذا شرط إمكان تأسيسي لظهورها. لكن ما الذي طرأ على هذه البيئات حتى أنتجت القاعدة وأشباهها؟

يبدو لي أن هذه المجموعات ليست وليدة تسييس إسلامي بديهي لبيئات لديها هذا الاستعداد المبدئي، بل هي، على العكس، وليدة الحجر السياسي على هذه البيئات، المصادرة التامة للحركية السياسية فيها، وكل ضروب العمل العام المستقل. بعبارة أخرى، ليست هذه المجموعات هي التعبير السياسي الطبيعي عن بيئات سُنّية بعينها، بل هي وليدة منع هذه البيئات من إنتاج تعبيرات سياسية مستقلة طوال نصف قرن. الرقة التي افتقرت حتى إلى بنى دينية محلية شرعية تتوفر فيها فرصة لانتشار داعش أكثر من حلب التي أنتجبت نخبتها الدينية الخاصة على الدوام. داعش نتاج الفراغ الديني الشرعي، وليست استمراراً للدين الشرعي، وهي نتاج انعدام شخصية البيئة التي تنتشر فيها، وليس تمتع هذه البيئة بصفة إيجابية تخصها، حَضْن داعش أو غيرها.

معلوم أن سورية خبرت درجة متقدمة من استئصال وحظر كل نشاط عام، سياسي أو ثقافي أو اجتماعي طوال سنوات الحكم البعثي. وخلال نحو جيلين، لم تشهد أحياء وبلدات وقرى يقطنها أكثرية السوريين أي قدر من النقاش العام، أو تسمع وتتداول آراء مغايرة، أو يجري فيها تنافس سياسي بين مختلفين. ولم يتح لبيئات السُّنيين السوريين التي خرجت منها التشكيلات السلفية العسكرية الفرصة للاحتجاج أو التنظيم أو التحزب، أو تجريب ممثلين سياسيين منتخبين خلال نصف قرن طويل، ولد وعاش في ظله ما قد يزيد على ٩٠٪ من السوريين.

هذا الشرط العام أقل تأثيراً على الجماعات الأهلية السورية غير السُّنية لأسباب مختلفة. تماهي العلويين مع النظام ميسور، بصورة تلبي تحققاً سياسياً للجماعة، وحتى شعوراً بالعز. ولدى الكرد تنظيمات سياسية كثيرة، تشكل بمجموعها ما يشبه منظمة التحرير الفلسطينية بين ستينيات القرن العشرين وثمانينياته كوطن سياسي لمحرومين من كيان خاص. والمسيحيون كانت تتراجع نسبتهم، ويوفر تماهيهم مع «الحداثة» وِجهة اجتماعية وهوية مميزة. السُّنيون عانوا أكثر من غيرهم من حرمان سياسي نسبي، ولا سيما سنيو الأرياف المفتقرون إلى شبكات محسوبية فعالة (خلافاً لدمشق وحلب). أمامهم سلطة النظام، وهي تجمع بين الفوقية والإكراه والفساد والتمييز، ولديهم الدين كحد للفقر السياسي، وهو «دين عام»، يجري تعلمه في المدارس، ويحتكر «سلطة تعريف الإسلام»[٤١]، ويحمل ذاكرة ومخيلة متشربتين بالسلطان.

(٤١) بتعبير تورشتن وورن، في كتابه: العلويون، الخوف والمقاومة، وقد ترجمه إلى العربية أخيراً ماهر الجنيدي، وصدر عن دار ميسلون، ٢٠١٨.

ولم تجر إعادة هيكلة له في ظل «الدولة الوطنية» المعاصرة، لا على مستوى المؤسسات، ولا على مستوى التعاليم والقراءات. ما فيه من ظلام قديم حمله معه. ثم حتى في البيئات السُّنية هناك ما هو مقاوم للاختراق الداعشي بفعل تماسك ذاتي نسبي، متشكل تاريخياً (حلب، حماه، إدلب...) وهناك ما هو أضعف مقاومة بفعل فراغه من التمثيل والشخصية، مثل الرقة.

وما أسهم في توسيع الفراغ العام أنه حين سحق النظام الإخوان المسلمين سياسياً في مطلع ثمانينيات القرن العشرين، لم يجر ذلك في إطار مواجهة قوى متطرفة، وإفساح المجال أمام تعبيرات سياسية معتدلة، محلية ووطنية. كان الأمر أقرب إلى قطع رأس سياسي.

هناك، في المقام الثاني، حالة الانكشاف الأمني والسياسي والإنساني الشديد لهذه البيئات ذاتها في شروط الثورة السورية، واستهدافها التمييزي والانتقامي بأشد بطش الدولة الأسدية، بما في ذلك المذابح الطائفية. هذا يوفر شروطاً هي الأنسب للطلائع السُّنية التي جعلت من سياستها مزج الدين بالحرب (=الجهاد). يريد السلفيون العسكريون أن يكونوا طليعة السُّنيين السوريين وأبطالهم. وميزة السلفيين المقاتلين للنظام هي طائفيتهم المبدئية الحازمة جداً. لكن، وعلى الرغم من أنهم يحددون عدوهم تحديداً صريحاً بعبارات طائفية، النظام «النصيري» وحلفاءَه الشيعة، لكن لا صديق لهم، ولا حتى معرفاً بلغة طائفية. السلفيون الجهاديون من الإسلاميين لا يشبهون حزب الله في علاقته بالبيئة الشيعية في لبنان، أو الاتحاد الديموقراطي في علاقته بالكرد في سورية. ولاؤهم لمشروعهم

الأشد تجريداً، وهو مشروع سلطة مطلقة لا شريك لهم فيها، وليس لمجموع دنيوي مختلط، مهما يكن طائفياً. الإخوان طائفيون سُنّيون، أما السلفية الجهادية فليست كذلك الإخوان وجميع الفصائل الإسلامية الأخرى، فضلاً عن أعداؤها ليسوا جميع الطوائف الأخرى فقط، وإنما كذلك «عوام المسلمين» السُّنيين الذين يتحفظون على مشروعها.

وافتقار هذه البيئات ذاتها لأي شكل من الحماية، بينما هي تواجه باستباحة متطرفة، شهدت عليها الأمم المتحدة ومنظمات حقوقية دولية في تقارير ووثائق معروفة، أقول هذا الافتقار يعزز عدم الثقة بالعدالة الدولية والمؤسسات الدولية، وبقوى المعارضة العاملة معها والمتكلمة بلغتها، وبالقيم التي يفترض أن هذه القوى تدافع عنها، بما في هذه قيم حقوق الإنسان والمساواة المبدئية بين البشر. الواقع أن الغرب أظهر استعداداً طيباً لخيانة هذه القيم بسهولة أكبر حين يتصل الأمر بسورية منذ ٤٤ شهراً، وبفلسطين في كل يوم. وحين نقرن بين الانشغال الإعلامي المدهش بكوباني/ عين العرب، وتنزيل الأميركيين إمدادات غذاء ودواء وسلاح فيها، وموت الناس جوعاً بالفعل في المعضمية ومخيم اليرموك والحجر الأسود والغوطة الشرقية، كيف لا يغذي ذلك مواقف عدمية تجاه العالم كله ومؤسساته؟

وفي مطلع هذا العام، ٢٠١٤، بدا أن سورية مكونة من بلدة كَسَب شمال اللاذقية ذات الأكثرية الأرمنية التي وقعت بيد تشكيلات إسلامية معارضة للنظام ولم يقتل فيها شخص واحد، والباقي السوري الذي كان يقتل فيه

يومياً العشرات على الأقل. هذا أيضاً قبيح سياسياً، وأقبح أخلاقياً، ويؤلب السوريين على بعض بوعي أو من دون وعي. وهو فوق ذلك منبع فياض للعدمية. إنه يزرع داعش.

وبصرف النظر عن البعد السياسي والحقوقي لهذه المسالك التمييزية، فقد دمرت القيم الأخلاقية التي تستند إليها أي مجموعات ديموقراطية وعلمانية في مجتمعنا، بقدر يكمل تدمير النظام لهؤلاء الديموقراطيين العلمانيين.

ما العمل حين يفقر الناس سياسياً طوال جيلين، ولا يجدون أمامهم عروضاً فكرية وسياسية بديلة، ويتعرضون للعدوان بكل الوسائل، ولا يحميهم أحد، ممن يُظهرون استعداداً ميسوراً لحماية غيرهم؟ وهذا مع وجود خميرة تنشيط نمّاها النظام ذاته، وأطلقها معوِّلاً على دورها التخميري العدمي؟

هذا يوفر شروط إمكان كافية للتطرف والتطرف الفائق، إلى درجة أن ينقلب السؤال من: لماذا تظهر داعش؟ إلى: لماذا لا يكون السلفيون العسكريون كلهم مفرطو التطرف والوحشية مثل داعش؟ ولعل السبب أن داعش هي الوحيدة المستقلة فعلاً بين هذه المجموعات. ما يجعل الباقين أقل داعشية، والعقيدة هي العقيدة والمثال هو المثال، هو أنهم مرتبطون بدرجات متفاوتة بدول وقوى إقليمية هي نفسها تابعة لغيرها. اعتدالهم «مستورد»، وليس ذاتياً. وتحوّل مجموعات فرعية «معتدلة» (من «أحرار الشام» مثلاً) إلى الالتحاق بداعش تعبير عن برانية هذا الاعتدال ووهن أساسه الفكري.

والخلاصة، أن داعش وشبيهاتها ليست سياسة المسلمين السُّنيين الطبيعية أو المفضلة، بل هي نتاج استعمار بيئات إسلامية سُنّية وتفريغها من كل سياسة. هذا يوفر تهيؤاً مناسباً لضرب من «وطنية سُنّية» استعدادها قوي للتطرف. شروط العدوان والانكشاف ليست مناسبة للمعتدلين، والتطرف في مثل هذه الشروط صلابة في وجه العدوان، واستراتيجية لحيازة السلطة والنفوذ على حساب المنافسين. يُقوي التطرف الفائق ويضعف أية بدائل أخرى سحب الثقة العام من العالم والقوانين الدولية.

وهذا على خلفية مركب مخيلة- ذاكرة مسكون بالعتو والسلطان.

الداعشية أو الاستعداد الداعشي وليد اجتماع ظلم فادح بظلام مكرس. ومواجهة الاستعدادات الاجتماعية بالطائرات والصواريخ لا تثمر. فقط تزيد الظلمات ظلمات.

١٣- طبقات داعش التاريخية

ظهرت داعش في ٢٠١٣، لكن في بنيانها ثلاث طبقات تاريخية من التجارب والمؤثرات، طبقةٌ أفغانية أقدم وأعمق، وطبقة عراقية متوضعة فوقها، واليوم طبقةٌ سورية أحدث. هذه الطبقات متصورةٌ هنا وفقاً لنظرة جورج بالانديه في «الأنثروبولوجيا السياسية»، حيث التجارب والممارسات والأوضاع الأحدث لا تحل محل الأقدم، بل تتنضد فوقها، مُشكلةً طبقة جديدة. وكان ميرسيا إلياد في «تاريخ الأفكار والمعتقدات الدينية» قد قال إن العناصر الأقدم في الظواهر الاجتماعية الدينية هي الأعمق في تكوينها، فتكونُ الأحدث منها هي ما تراه العين، وما تتفاعل به الظاهرة مع محيطها المزامن.

الطبقة الأفغانية

من الطبقة الأفغانية حملت داعش شكلاً مبكراً من الشبكة المعولمة.

قد يكون «الجهاد» الإسلامي والعربي في أفغانستان في ثمانينيات القرن الماضي هو الشكل الأبكر للعولمة، حتى قبل أن يروج المفهوم في تسعينيات القرن العشرين. كانت أفغانستان تحت الاحتلال السوفياتي وقتها، وكانت المخابرات المركزية الأميركية منذ العام الأخير لولاية جيمي كارتر، وبتخطيطٍ من مستشاره للأمن القومي زبغنيو بريجنسكي، قد رعت بناء حركة مقاومة إسلامية للسوفيات، تستنزفهم، وترد على هزيمة الأميركيين الفيتنامية التي كانت لا تزال طازجة في الذاكرة أيامها.

كان تخطيطُ الجهاد الأفغاني وتسليحه أميركياً، والتمويل سعودياً بصورة أساسية، وتدخلت في التسهيل والتنظيم المخابرات السعودية والباكستانية والمصرية. جرى الأمر برضا الحكومات وقتها، وبمبادرتها، وليس من وراء ظهرها أو بالرغم عنها. هذه النقطة يتعين استبقاؤها في الذهن: أول رعاة الجهادية المعاصرة دول، على رأسها الولايات المتحدة. وبقدر ما إن الجهاد ضد الروس كان عملاً عسكرياً لمجموعات ناشئة، فقد كان التعامل مع هذه المجموعات يجري على مستوى المخابرات والمستشارين العسكريين، وليس على مستوى قادة الدول أو وزارات الخارجية فيها.

أما التكوين البشري لحركة الجهاد الأفغاني فاجتمع فيه أفغان طبعاً، ومعهم بأعداد كبيرة عربٌ من السعودية ومصر، ومن سورية في سياق هزيمة الإخوان المسلمين النهائية في الصراع مع نظام حافظ الأسد بين أواخر السبعينيات ومطلع الثمانينيات من القرن الماضي، ومن الجزائر، ومن

إسلاميين فلسطينيين في سياقٍ تميّزَ بخروج منظمة التحرير من بيروت عام ١٩٨٢ ، ومن معظم البلدان العربية. ومن جملتهم تكونت في تسعينيات القرن السابق ظاهرة ما كان يسمى «الأفغان العرب»، «المجاهدون» الذين عادوا إلى بلدانهم بعد اندحار السوفيات.

ولم يكن بناء شبكة إسلامية تجاهد ضد الاتحاد السوفياتي بدلاً من، مثلاً، حركة تحرر وطني علمانية، اختراعاً من عدم. كانت إحاطة الاتحاد السوفياتي بـ«حزام أخضر»، إسلامي، حاضرة في التفكير الأميركي في زمن الحرب الباردة. وكانت الرابطة الإسلامية قد استُخدمت برعاية سعودية وتوجيه أميركي ضد القومية العربية، وضد الشيوعية، منذ ستينيات القرن العشرين، وكانت أسلمة الجهاد الأفغاني تمنح السعودية وباكستان (تحت قيادة ضياء الحق وقتها) دوراً قيادياً في بناء هذه الحركة الجهادية، مع ما هو معلوم من أن المملكة الوهابية كانت حليفاً موثوقاً جداً للولايات المتحدة، ومركز التحكم بتدفقات النفط العالمية وأسعاره. ولم يبدُ وقتها أن لدى الأميركيين ما يخشونه من جهة مملكة السعوديين الغنية مالياً والضعيفة عسكرياً، والموالية لهم سياسياً. إلى ذلك بدا بعد الثورة الإيرانية وصعود الإسلاميين في العديد من البلدان العربية أن الأخيرين يمكن أن يكونوا الضد النوعي للشيوعية السوفياتية، كقوة احتلال في أفغانستان، لكن أيضاً في مجالها الإمبراطوري الداخلي (الجمهوريات الإسلامية في آسيا الوسطى). وأيضاً قبل ذلك على المستوى الداخلي في كلٍ منها. كان أنور السادات مثلاً قد شجع الإسلاميين في مصر في مواجهة اليسار المصري، وكسندٍ لحكمه النازع إلى القطع مع الناصرية وسياساتها.

وعلى المستوى الإيديولوجي كانت أفغانستان هي المختبر الذي تلاقت فيه الوهابية السعودية مع القطبية المصرية، كان هذا اللقاء سياسياً وبشرياً وفكرياً. سياسياً، من حيث أن السعودية ومصر السادات كانتا الأكثر تحمساً في إطار المشروع الأميركي لمواجهة السوفيات (ومعهما في ذلك باكستان)، وتسهيلاً لجعل أفغانستان المحتلة قاعدةً للجهاد الإسلامي ضده. وبشرياً لكون نسبة كبيرة من «المجاهدين» من البلدين، ومن أفغانستان نفسها. وفكرياً من حيث أن السعوديين بينهم يحملون العقيدة الوهابية التي كانت، في عام احتلال أفغانستان نفسه، ١٩٧٩، ألهمت احتلال الحرم المكي من قبل جهيمان العتيبي وجماعته السلفية (هو ذاته العام الذي شهد سقوط شاه إيران وانتصار الثورة الإيرانية، والعام الذي وقعت فيه مجزرة مدرسة المدفعية في حلب على يد الطليعة المقاتلة للإخوان المسلمين)، أما المصريون فكانت السنوات الأخيرة من حكم جمال عبد الناصر، وسنوات حكم السادات، سنوات تجذر وصعود القطبية والنزعة الجهادية في صفوفهم. وصحيحٌ أن القاعدة لن تتكون إلا بعد انهيار الاتحاد السوفياتي، بارتباطٍ مع هزيمته في أفغانستان، إلا أن الجهاد الأفغاني كان هو التجربة المكونة، أو ما قبل التاريخ المُكوِّن للقاعدة. ومعركة أفغانستان هي «النصر» الذي منح شرعيةً لمجموعات تاهت بعده، ولم تعد لها قضية واضحة بعد سقوط السوفيات في عقر دارهم، وإدارة الأميركيين ظهرهم لأفغانستان المدمرة.

هزيمة السوفيات في أفغانستان كانت عنصراً كبيراً ضمن سيرورة تمخضت عن انهيار الاتحاد السوفياتي كقطب دولي، وخسارة الولايات المتحدة لعدوها الشيوعي. ومن دون أن يكون إسلاميون فعلوا شيئاً مهماً

ضد المصالح الغربية حتى ذلك الوقت (كان العنف الذي مارسه عرب ضد مصالح غربية بين خمسينات ومطلع ثمانينيات القرن العشرين، قد مورس تحت رايات وطنية ويسارية وقومية عربية، وفي وقت متأخر فقط، عقد الثمانينيات، مورس تحت رايةٍ شيعية). اختار الأميركيون الإرهاب الإسلامي كعدوٍ بديل، وسردية «الحرب ضد الإرهاب» كقصةٍ كبرى في زمن «نهاية السرديات الكبرى» بعبارة جان فرانسوا ليوتار. ومن المحتمل أن لرفض أسامة بن لادن دخول القوات الأميركية إلى السعودية في عام ١٩٩٠، إثر احتلال العراق للكويت، دورٌ كبير في ذلك.

أياً يكن، كانت مواجهة «الإرهاب» خدمةً كبيرة للجهادية السُّنية المفتقرة، خلافاً لنظيرتها الشيعية، إلى مركز دولتي، وشكلت في المقابل ضرباً من إمبراطورية شبكية بديلة، «القاعدة». وهذا في السياق ذاته الذي وضع فيه «النظام العالمي الجديد»، نظام القطب الواحد، «الإرهاب الإسلامي» عدواً له، يُعرِّف نفسه في مواجهته. في ذلك الوقت، وأكثر بعد ١١ أيلول ٢٠٠١، لم يكن نادراً أن يُقال إن العالم مكون من قطبين، أميركا والإرهاب الإسلامي، وما كان للقاعدة أن تحلم بدعاية أفضل من ذلك.

الطبقة العراقية

فوق هذه الطبقة الأولى، الأقدم من بين طبقات تكوين القاعدة، ظهرت طبقةٌ ثانية، عراقية، تالية التشكل للاحتلال الأميركي للبلد. كان الأميركيون الذين خلقوا الطين الذي تخلَّقت منه القاعدة في

التسعينيات، قد سوّغوا احتلال العراق بتعاون نظام صدام مع القاعدة. كانت هذه كذبة محضاً، لكنها تحولت إلى نبوءةِ ذاتية التحقق. فقد هيأ الأميركيون عبر الاحتلال وتفكيك الدولة العراقية، وتسهيل السيطرة الشيعية على دولةٍ مُعادٌ بناؤها مما يقارب الصفر، خلقوا بيئة عمل مناسبة للجهاديين. وأكثر من ذلك كانت حربهم الهستيرية في أفغانستان قد «طشّت» الجهاديين غير الأفغان إلى أماكن أبعد خارج بؤرتهم الأصلية، فوق كونها خطوة كبيرة إلى الأمام في الدعاية للقاعدة بين قطاعاتٍ من الشباب المسلم.

وهذه المرة كان للنظام السوري الذي كان يخشى أن «يندار» عليه الأميركيون الذين احتلوا بلدين، أفغانستان والعراق، في أقل من عام ونصف عام، دورٌ كبير في تسهيل دخول الجهاديين إلى العراق، يحاكي دور باكستان بخصوص الجهاد الأفغاني. موجة السوريين الأولى لم تكن قاعدية، بالمناسبة، كان في حوافزها مزيج من نزعة وطنية وقومية عربية وإسلامية معادية للسيطرة الأميركية، وكان النظام راضياً عن ذلك. أُذكِّر بأنه في أجواء الإعداد الأميركي لغزو العراق، الشهور الستة السابقة للغزو، زار بغداد مثقفون وفنانون سوريون، معبرين عن تضامنهم ضد العدوان الوشيك. موجة المقاتلين الأولى لم تكن بعيدة كثيراً عن أجواء هؤلاء المتضامين، والعلاقات المتحسنة بين نظامي صدام وبشار كانت تسهل ذلك وقتها. ولم «يتقعّد» مَن لم يعد خلال أسابيع وبقي حياً من هؤلاء المقاتلين، إلا بفعل عدوانية الأميركيين، وإقصائية الحكام الشيعة الجدد، ثم بدء وفود ورثة الجهاد الأفغاني وذاكرته وخبراته.

القاعدة ذاتها ستخضع لغير تحولٍ في المختبر العراقي، مع ظهور جماعة «التوحيد والجهاد» بقيادة أبو مصعب الزرقاوي، وهي حركة ستبايع أسامة بن لادن لاحقاً، وإن تكن من جهة أخرى وليدة البيئة والتجارب الأفغانية، وتنضبط بالبارادیغم السلفي الجهادي. بعد حين سيشكل الزرقاوي «دولة العراق الإسلامية» التي تلقت ضربات قوية من الأميركيين، منها مقتل مؤسسها ذاته عام ٢٠٠٦، كذلك ما تعرضت له من حصار من «الصحوات»، وهي أوساطٌ سُنّية عراقية، قبليةٌ بصورة أساسية، حظيت بمساندة أميركية لمواجهة القاعدة. عرضت هذه البيئات نفوراً من جماعة الزرقاوي الذي كان فاجراً في طائفيته وتكفيره للشيعة، وخلافاً للقاعدة، كان يركز على قتال «العدو القريب»، ونجحت فعلاً في محاصرتها إلى درجةٍ قاربت القضاء عليها. لكنها لم تلبث أن تعرضت للتهميش والتحقير من قبل نظام المالكي، فضعُفت، وانقلبَ بعضٌ منها إلى جانب دولة الزرقاوي. وكان قطاعٌ من ضباط مخابرات وجيش صدام السنيين ممن حُرموا من وظائفهم وجرى التمييز ضد جماعاتهم المحلية، ينشطون إلى جانب دولة العراق الإسلامية، بالتعاون معها، أو بالعمل من ضمن مراتبها.

وعلى هذا النحو تطورت في المختبر العراقي الاستعدادات والممارسات والعلاقات التي تشكل الطبقة الثانية في تكوين ما ستصير داعش: عنصرٌ مخابراتيٌ قوي، يعزز الطابع السري للقاعدة كإمبراطورية شبكية معولمة، تصاعدَ عداؤها للحكومات الراعية للجهاد الأفغاني منذ انتشارِ القوات الأميركية والغربية في السعودية عام ١٩٩٠ إثر احتلال العراق للكويت. وهو تحوّلٌ جرى أيضاً على خلفية ترك أفغانستان بعد هزيمة السوفيات بلداً مدمراً لم يتلقَ عوناً يُذكر من

أجل تعافيه السياسي والاقتصادي. وتعزز العداء للرعاة السابقين إثر ١١ أيلول والاحتلال الأميركي لأفغانستان، واستهداف قادة القاعدة بالاعتقال والقتل. وكل ذلك أيضاً على خلفية ما سيسميه حسن أبو هنية ومحمد أبو رمان «الأزمة السُّنية» المتفاقمة والمنتشرة من العراق إلى سورية ولبنان[٤٢].

من المختبر العراقي ظهر أيضاً مشروع الدولة والسيطرة على أرض، بالتمايز عن الشبكة غير المركزية التي لا إقليم لها. «الشبكة» أممية، أما «الدولة» فهي تطبيق للعقيدة السلفية الجهادية في بلد واحد، على نحو يُذَكِّر بمغامرة الشيوعية في القرن العشرين.

والواقع أن هذا هو التطور الأهم: التحول من القاعدة كشبكة سلفية جهادية، إلى «دولة» مخابراتية عنفية تقوم على العقيدة السلفية الجهادية. وزنُ الدولة والمخابرات في بنيان هذا الكائن الجديد، اتجه بثباتٍ إلى التفوق على وزن العقيدة السلفية الجهادية، على نحو يذكِّر بدوره بالعلاقة بين العقيدة الماركسية اللينينية والدول والأجهزة التي تشكلت باسمها، واستمدت شرعيتها منها.

وفي المختبر العراقي كذلك تطور عنصرُ العداء للشيعة، الذي لم يكن أساسياً في الإطار الأفغاني. وأهم من ذلك، أن قادة «دولة العراق الإسلامية» التي ستتطور بعد توسعها السوري إلى داعش «دولة العراق والشام الإسلامية» هم أساساً عراقيون.

---

(٤٢) كتابهما: تنظيم «الدولة الإسلامية»: الأزمة السنية والصراع على الجهادية العالمية، مؤسسة فردريش إيبرت، ٢٠١٥.

الطبقة السورية

داعش بمعنى الكلمة ظهرت في عام ٢٠١٣. قبل ظهورها كان تمدد مجاهدي القاعدة إلى الداخل السوري قد بدأ منذ عام ٢٠١١، بعد أشهرٍ من بداية الثورة السورية. جبهة النصرة أُعلنت في الشهر الأول من ٢٠١٢. هذه المرة لم يحصل التمدد بفعل احتلال خارجي، سوفياتي في أفغانستان، وأميركي في العراق، بل بفعل احتلالٍ داخلي إن جاز التعبير، أعني التعامل الحربي متصاعد الوحشية لنظام السلالة الأسدية مع المحتجين عليه. وستستفيد أيضاً من إطلاق بشار الأسد سراح سجناء سلفيين لديه (ربما كل مَن كان لديه من سجناء سلفيين) بدءاً من حزيران ٢٠١١. يُحتمل أن النظام أراد استنبات حركة سلفية جهادية من الصنف المخبري الذي كان قادراً على التحكم به في وقت سبق: «جند الشام» و«فتح الإسلام»، وكي يضمن شدَّ جمهور سوري متنوع إلى جانبه، يشمل جميع المنحدرين من «الأقليات» وقطاعات من البيئات السُّنية، فضلاً عن تسويق نفسه كشريك في «الحرب ضد الإرهاب».

في سورية ظهر أكثر مشروعُ الدولة والسيطرة على أرضٍ وموارد، حتى قبل أن تُعاود داعش التوسع في العراق، وتحتل مدينة الموصل التي ستعلن الخلافة منها في حزيران ٢٠١٤. لكن في سورية سيبرز الوجه المخابراتي، المعادي بوحشية للمجتمع المحلي وللثورة السورية، أكثر حتى من عدائه للنظام. في أفغانستان واجه «المجاهدون» الاحتلال السوفياتي، ثم تحولوا إلى جهاديين ودخلوا في حربٍ مع الأميركيين؛ وفي العراق واجهوا الأميركيين

والحكم الشيعي المرتبط بهم ثم بإيران؛ أما في سورية فواجهوا الثورة أساساً، والتشكيلات المقاتلة للنظام. وما عزز هذا الوجه الفاشي، غير العنصر المخابراتي المتطور في تكوين داعش، هو واقع انضمام أكثرية ساحقة من «المهاجرين»، الجهاديين الوافدين من غير السوريين، إلى داعش بعد انشقاق جبهة النصرة في نيسان ٢٠١٣ (بايعت الجبهة القاعدة علناً وقتها، من باب حماية ظهرها الجهادي). و«المهاجرون» هؤلاء بلا روابط محلية في البيئات المحلية السورية، التي تفتقر من جهتها إلى آليات ضغط عليهم بحكم كونهم محتلين أجانب بكل معنى الكلمة. العراقيون والمهاجرون هؤلاء هم من يشغلون مواقع القيادة العامة في داعش في سورية.

وخلال نحو عام ونصف عام من ظهور داعش، بين نيسان ٢٠١٣ وأيلول ٢٠١٤، لم يقم النظام بشيءٍ يُذكر في مواجهتها، هذا إلى أن بدأت حرب التحالف الأميركي ضدها في خريف ٢٠١٤، ومسرح عمليات هذه الحرب هو العراق أساساً، وليس سورية [وقت كتابة النص، مطلع ٢٠١٦].

فإذا كانت الطبقة الأقدم والأعمق في تكوين داعش سلفيةً جهادية، تكونت من التقاء رافدين وهابيٍ وقطبيٍ في الساحة الأفغانية، وتتنضد فوقها طبقةٌ عراقية سُنّية مخابراتية، فالمرء لا يتبين عنصراً تكوينياً في بنيان داعش، ربما غير اسمها التحقيري الذي أطلقه عليها سوريون (ابتكره أخي خالد الحاج صالح). فليس هناك عنصرٌ إيديولوجي سوريٌ خاص، ولا كذلك عنصرٌ سياسيُ أو أمني. وأهم مواقع يشغلها سوريون في كيان داعش هي موقع الناطق باسمها، أبو محمد العدناني، وهو وليد المختبر العراقي دون ما قبل

تاريخ أفغاني، ثم أمنيون وشرعيون محليون. هل غياب العنصر السوري المكون، متولدٌ عن حداثة التجربة؟ ربما.

لكن هذا لا يُعادلُ القول إن داعش لم تتطور في الإطار السوري، أو إنه كان محدود التأثير على داعش. العكسُ هو الصحيح. فداعش تكونت كـ«دولة» في سورية، وفيها سيطرت على أرضٍ سيطرةً ثابتة متمادية، وفيها أيضاً تطورت خاصيتها كاستعمار استيطاني إحلالي، يعتمد على اجتذاب مستوطنين مهاجرين، ويحلهم في مساكن غُيِّب أصحابها أو فروا منها، في الرقة بخاصة. هؤلاء جهاديون، صحيح، لكنهم منتفعون مادياً (مساكن وزوجات، وليس رواتب فقط)، على نحو لا يُقارن بجهاديي العراق بعد الاحتلال الأميركي. فإذا كانت داعش مزيجاً من منظمة عدمية إرهابية، ومن دولة فاشية، ومن استعمار استيطاني إحلالي، فقد يمكن القول إن خاصيتها الاستعمارية تطورت في المختبر السوري، بينما بذرة الدولة الفاشية تعود إلى دولة العراق الإسلامية التي أقامها أبو مصعب الزرقاوي، في حين يعود عنصر المنظمة الإرهابية إلى المختبر الأفغاني.

وأظهر تقرير موسع أنجزه كرستوف رويتر، ونشر أخيراً في شبيغل أونلاين الألمانية، هذا البعد الأساسي من تكوين داعش. يركز التقرير على دور حجي بكر (قتل في تل رفعت في حلب مطلع ٢٠١٤)، وكان عقيداً في المخابرات الجوية العراقية أيام صدام. «الدولة الإسلامية المخابراتية» التي بناها حجي بكر وأشباهه، جهاز للمراقبة والسيطرة، كما يقول رويتر، من دون عنصر ديني نوعي في أفعالها أو تخطيطها الاستراتيجي. تبدو داعش ظاهرة مخابرات أكثر منها منظمة

دينية متطرفة، وظاهرة سلطة وإكراه أكثر منها ظاهرة دين وإيمان. والمدخل الأنسب لدراستها هو تالياً ديناميات السلطة، وليس ديناميات الاعتقاد. وبينما نخطئ إن أغفلنا دور الدين في تكوين داعش، إلا أنه لا يتعدى دور إيديولوجيا مشرعة لسلطة تعلوه أهمية، وأداة للتعبئة الاجتماعية ومراقبة المحكومين.

ثم إن هناك عنصراً اقتصادياً بالغ الحيوية في تكوين داعش، يتمثل في السيطرة على النفط السوري في دير الزور، وهو يدر على «دولة الخلافة» فوق مليوني دولار يومياً، على ما أظهر بحث موثّق أجرته مجلة «عين المدينة» السورية الديرية[٤٣]. والسيطرة كذلك على أملاك السكان وأراضٍ زراعية في الرقة ودير الزور. كانت منطقة الجزيرة تعدُّ مستعمرةً داخلية في الزمن الأسدي، ولا يحتمل الأمر مختلفاً اليوم في زمن داعش التي طورت بسرعة بُعدها الاستعماري الاستيطاني الإحلالي.

بالمناسبة، يتكلم التقرير على علاقة نفطية بين داعش ونظام الأسد عبر شركة أنيسكو التي يملكها رجل الأعمال جورج حسواني.

وقبل ذلك، الشيءُ الجديد الذي طرأ على القاعدة في سورية هو أصلاً الانشقاق بين جبهة النصرة وداعش. تكوين النصرة سوريٌّ أكثر، وهي تواجه النظام فعلاً، لكن تنزع بثباتٍ إلى السيطرة على المجتمع المحلي، وتدخل في صراعاتٍ مع تشكيلاته المدنية ومع مجموعات عسكرية أخرى.

(٤٣) نفط دير الزور... من الثورة حتى تنظيم «الدولة الإسلامية»:
http://www.ayn-almadina.com.

ثم إنه في المختبر السوري ظهرَ شيءٌ آخر يتمثل في تحول السلفية الجهادية من شبكة القاعدة المعولمة في أفغانستان إلى باراديغم عابرٍ للمنظمات، ويشمل مجموعاتٍ ليست قاعدية أو حتى معادية للقاعدة، ولداعش بخاصة. في المختبر السوري نُصادف في آن تعمم السلفية الجهادية وتفجرها على نحو لا يزال يجري أمام أعيننا، ولا ندري ما يحتمل أن تكون مآلاته بعد توسع قوات الاحتلال الروسي في عملياتها. داعش تشغل موقع التجسد الأتم للباراديغم على نحو يضغط على المجموعات الأخرى ويجرها خلفها، مثلما ضغطت الدولة السوفياتية في القرن الماضي على الشبكة الشيوعية الدولية المنتشرة في عشرات البلدان. قد تكون هذه المجموعات (جبهة النصرة، أحرار الشام، جند الأقصى، جيش الإسلام...) معاديةً لداعش سياسياً، لكنها واقعةٌ في حقل جاذبية التحقق المكتمل للنموذج فكرياً وعُقدياً، بحيث تجد صعوبةً في مواجهة داعش حتى حين تبادر هذه إلى مواجهتها. وهذا الواقع يفسر تردد هذه المنظمات في مواجهة داعش على نحو وثّقه باستغراب تقرير «عين المدينة» المشار إليه فوق. التقريرُ يتكلم على ما يقارب التوسل في لغة بيان مشترك بين جبهة النصرة وأحرار الشام وجيش الإسلام في دير الزور في ٢٨/ ١١/ ٢٠١٣، يرجو أبو بكر البغدادي «تحكيم الشرع» من أجل «فضّ نزاع» في شأن السيطرة على معمل للغاز، و«وأد الفتنة وقطع الطريق على المغرضين»، وهذا حين كان لدى جبهة النصرة وحدها فوق ١٠٠٠ مقاتل، «وأضعافهم من الفصائل المتحالفة معها»، بينما لم يكن عدد مقاتلي داعش يتجاوز ٢٠٠! وهو ما تكرر مرة أخرى في الرقة مطلع ٢٠١٤، حين كان طرد داعش في المتناول، لكن مقاتلي أحرار الشام

تجنبوا المواجهة كيلا تُراق دماء المسلمين! داعش لم تلبث أن أراقت دم أكثر من ١٢٠ من مقاتلي أحرار الشام المنسحبين وقتها. المسألة ليست مسألة قوة عسكرية، إنها مسألة هيمنة، أي قوة الاعتقاد ووضوح الهدف المتولد عن امتلاك سلطة تعريف ما هو الإسلام بالذات. في هذا داعش «تكسر عين» خصومها الذين لا يلتحقون بها، ولا يطورون نموذجاً مغايراً.

ولعل من سوء حظ سورية أن الأميركيين خرجوا بدرسين محفوظين «بصماً» من تجربتيهم في العراق وأفغانستان. من العراق خرجوا بدرس أنه يجب الحفاظ على «الدولة» التي كانوا في عزّ «ثورية» المحافظين الجدد قد فككوا أجهزتها، عدا وزارة النفط، وسرحوا كادرها تحت حثٍّ من حلفائهم من الأحزاب الشيعية المعارضة. في سورية يبدو أن الثابت الوحيد في سياسة الأميركيين خلال خمس سنوات، منع سقوط النظام الذي يحتل الدولة ويسخرها لقتل محكوميه. أما الدرس الأفغاني الذي خرج به الأميركيون، فهو تجنب البطش المباشر ببؤرة تجمع الجهاديين كيلا ينتشر نثارها في أقطار الأرض. هذا ما قاله الرئيس أوباما شخصياً في نوفمبر ٢٠١٥، وهو يتوافق مع الخطو المتمهل، الأميركي والدولي، في مواجهة داعش. الخطة على ما يبدو، حالياً على الأقل، هي الحصار، وليس تفكيك الكيان القاتل. وهو ما يعني أن داعش باقيةٌ في المدى القريب، وإن من دون تمدد.

يبقى أن هناك امتدادات طرفية لداعش خارج المركز العراقي السوري، في ليبيا ومصر وغيرها، لكن لا نملك معلومات وافية في شأنها.

□ □ □

لم يهتم هذا الفصل بتفسير نشوء الظاهرة المدروسة وتطوراتها، لكن ما دمنا تكلمنا على طبقات تاريخية، يبدو أن الأقدم من هذه الطبقات لا تبقى حية إلا بفعل استثمارات وإعادة اكتساب أحدث، تحفزها هي ذاتها مواقع اليوم وأدواره وأطره الاجتماعية. ليس هناك مبدأ استمرارية تاريخية يعمل تلقائياً، هذا وهمٌ مصدره ميلنا «الطبيعي» إلى تصور أن السابق يتحكم باللاحق. العكس هو الصحيح. اللاحق يهيمن على السابق ويعيد تشكيله وتأويله وبثَّ الحياة فيه. لا يبقى القديم على قيد الحياة إن لم يُحيِه الأحدث، هذا وحده الحيّ والمُحيِي. فإذا كان يحصل أن ينبعث السابق القديم بعد اضمحلالٍ ونسيان، فلأن هناك مَن يبعثه، ومَن يجد حاجةً إلى بعثه. يميل الإنسان إلى الاستعادة والاستعارة من الماضي، «الإحياء»، وليس إلى الابتكار حتماً. لذلك لا تكفُّ الأشياء عن التكرر في التاريخ.

والقصد أن داعش أعلى طبقات السلفية الجهادية، وأن طبقتها السورية، الاستعمارية، تُهيمن على طبقتها العراقية، الدولتية المخابراتية، وترجِّحُ تطور هذه الطبقة في العراق ذاته في اتجاه استعماري. إن لم تتطور في هذا الاتجاه الذي تحدده الطبقة الأحدث تتآكل وتموت.

القصد أيضاً أن الشبكة التي لا تتطور إلى دولة تتفكك، وأن القاعدة وصلت إلى طريق مسدود، فإما تتدعَّش، وهو إغراء لا تكاد تقاومه جبهة النصرة في سورية، وإن احتفظت باسمها، أو تخسر مشروعها وتخرج عملياً من الصراع.

داعش هي الرأس، وهي صانعة الممكنات أمام الطيف الجهادي.

□ □ □

والخلاصة أن الطبقة الأعمق من تكون داعش تختزنُ تكويناً فكرياً متوتراً ومرضوضاً، جاء من مصر، مع نزعة شديدة المحافظة وفائقة البطريركية من السعودية، ومع مالٍ ريعي وفير مصدره الطفرة النفطية التي وقعت عام ١٩٧٤ إثر الحرب العربية الإسرائيلية في خريف العام السابق، وأن من الطبقة العراقية حملت داعش رضةً جديدة وعنصراً مخابراتياً قوياً (ونتكلم على مخابرات دولة صدام حسين، وكانت والغة في قهر محكوميها وإذلالهم وفي التمييز الطائفي)، ومن الطبقة السورية طورت داعش بُعداً استعمارياً، وأخذت الفوارق بين الجهادي المهاجر والمرتزق تتجه إلى التقلص.

ليس فقط أن لا شيء تحررياً هنا، لا شيء له علاقة أيضاً بتأكيد هوية أو تخلصٍ من استلاب، ولا بمستضعفين ينتزعون السياسة والأرض والثروة ممن هم أقوى منهم. داعش عاصفةٌ انحطاطية، أو انحطاطٌ عاصف ألمَّ بمجتمعاتنا بفعل تلاعبٍ سياسي ديني مديد من قبل قوى دولية عدائية، وقوى محلية لا قضية لها ولا مبدأ.

لا مستقبل لداعش التي ولدت من انسداد أبواب مستقبلنا، لكنها لا تموت بغير فتح هذه الأبواب.

١٤- داعش والعالم: علاقة مرآوية

طوال عامين ونيف، وبترابط مرجح في نظري مع الصفقة الكيماوية بين واشنطن وموسكو في أيلول ٢٠١٣، تطوعت وسائل الإعلام الغربية في دعاية مجانية لا تتوقف لداعش. كمّياً جرت تغطيتها أكثر من عشرة أضعاف تغطية النظام الأسدي الذي قتل من السوريين أكثر من عشرة أضعاف ما قتلت داعش. وعدا هذا القصف اليومي المتعدد الأشكال بأخبار داعش و«تحليلات» عنها، جرى تصويرها كعجيبة، كشيء سحري ليس كمثله شيء، منغرس في تعاليمه الخاصة وتكوينه الخاص، وليس قوة دنيوية تُعقل بالمناهج الدنيوية التي يجرى توسلها لفهم القوى الدنيوية الأخرى. الانطباع العام الذي يخرج به المرء من هذه «التغطية»، هو أن العالم مكون من قوتين: داعش الشريرة الخطيرة، وباقي العالم الخيِّر الموحد ضدها. وبينما قامت الحداثة جوهرياً على «نزع الصفة السحرية عن العالم» بتعبير

ماكس فيبر، وشرح الشؤون الإنسانية بدوافع ومحركات إنسانية، فإن ما جرى حيال داعش هو بالضبط إضفاء السحر وتأكيد الفرادة والاستثنائية، الأمر الذي يحتمل أنه شكل جاذباً قوياً لشبان غربيين، مسلمي الأصول أو حديثي الإسلام، كي ينضموا إلى هذا التكوين الغرائبي الفريد الذي يتوحد العالم كله ضده، يساره ويمينه، ديموقراطيوه ومستبدوه، فاشيوه وليبراليوه، المؤسسات الإسلامية الرسمية والكنيسة الكاثوليكية والإنجيليون القدامى والجدد وسياسيو اليهود ورجال دينهم، من دون نسيان الكنيسة الأرثوذكسية الروسية، وطبعاً المؤسسة الشيعية والدولة الإيرانية وتوابعها.

كانت الحداثة سياسية جداً على الدوام، وسار إسباغ السحر في كل وقت إلى جانب نزع السحر في تاريخها. نزع السحر اقترن مع نزعات المساواة والتسليم بالوحدة البشرية، فيما يقترن السحر مع الامتيازات والسيطرة. الأمر منطقي، فحين يكونون «هم» مثلنا «نحن» في دوافعهم ومحركات أفعالهم، لا يلزم كي نفهمهم إلا ما يلزم كي نفهمنا، ويغدو تقمصهم والتماهي معهم أمراً ميسوراً.

ما لم يقله ماكس فيبر هو أن التوسع الاستعماري الغربي اقترن دوماً بإعادة السحر الذي كانت تنزعه الحداثة، سحر المستعمَرين الغارقين في غرابة وشذوذ لا برء منهما، وسحر المستعمِرين المنضبطين المتفوقين تكوينياً. ولم يكد يدخل السود في أميركا في نطاق الإنسانيات المنزوع السحر إلا بعد حركة الحقوق المدنية في ستينيات القرن العشرين، قبل ذلك كان السحر هو منهج التفكير فيهم: ذكاؤهم محدود، شهوانيون وحسيون، وغير مؤهلين

للفكر المجرد. ومنذ نهاية الحرب الباردة دخل المسلمون موسم السحر، بعد أن كان سبقهم اليهود، والسود، والحمر (الروس)، والصفر، وهذا بتواقت مع تحول غربي واسع نحو إسباغ السحر، عبر النظريات الحضارية التي تنسب جوهراً متفوقاً لـ«حضارة» وجوهراً متدنياً لأخرى. عملية إسباغ السحر (ونزع العلمانية عملياً) ارتدت على الغرب ذاته، فصار يجري الكلام بدءاً من العقد الأخير من القرن الماضي على «المعجزة الغربية»، وصار التفسير الوحيد للمعجزة معجزة أخرى سابقة، «المعجزة اليونانية». وحدهم اليهود انتقلوا من سحر إلى سحر، على نحو ينبغي أن يكون منذراً لعادليهم وعاقليهم: كانوا المرابين الأشرار المتآمرين، وصاروا أخيار العالم ومعيار عدالته وشرعيته. لم يمروا بطور كانوا فيها بشراً مثل كل البشر.

والرابطة الوثيقة بين السحر والسيطرة تفسر كيف أن صدام حسين كان يقود جيشاً هو الرابع في العالم عام ١٩٩٠، وأن لديه مدافع عملاقة، وكيف كان طوني بلير يشهد قبل احتلال العراق بأسابيع أن صدام لديه أسلحة دمار شامل يستطيع تحريكها خلال ٥٤ دقيقة. أما قوارير كولن باول التي رفعها على منبر الأمم المتحدة، ويفترض أن فيها عينات من أسلحة الدمار الشامل العراقية، فهي شهادة إضافية على أنه ما من مسؤول في مؤسسات السيطرة الغربية، مهما علا شأنه، يمكن أن يترفع عن أن يكون كاهناً كاذباً للسحر.

ولا يبدو أن إضفاء السحر عملية تجري في وقت محدد لغرض محدد، حرب أو حملة عسكرية، بل هي، عند النظر على مدى أطول، ديناميكية حرب وقتال مستمرة، حلقاتها تتتابع من غير انقطاع، على نحو يثير التساؤل عمّا إذا

كان وقف الحرب مرغوباً فعلاً من وجهة نظر المركب السياسي العسكري الاقتصادي في الدول المركزية. بوصفها منهجاً لا يستغنى عنه للسيطرة، لعل استمرار الحرب هو المرغوب، ليس هذه الحرب نفسها بالضرورة، ولا هذا العدو نفسه حتماً، لكن الحرب كمؤسسة نشطة وممارسة دائمة. التعامل الأميركي مع الصراع السوري، قبل داعش وبعدها، يوحي بأن استمرار الحرب، وليس وقفها، هو المطلوب. وهذا قبل الانخراط الأميركي المباشر فيها. الحرب المستمرة ضد داعش منذ عام وثلاثة شهور، تعطي الانطباع نفسه. إنها حرب جيدة، فلماذا لا تستمر؟ جولي بيشوب وزيرة خارجية أستراليا قالت إنها يمكن أن تستمر لأجيال، وهو ما قال مثله تماماً مارتن دمبسي، رئيس هيئة الأركان المشتركة الأميركية. ولم يقل أحد في المقابل إن للحرب أهدافاً محددة تنجز خلال مدى زمني محدد. نبدو بالأحرى متجهين إلى حرب مستمرة، لا تعرف لها قضية عادلة، ولا رؤية سياسية موجهة، ولا حتى استراتيجية عسكرية. وهذا وضع بالغ الغرابة، وغير مسبوق عالمياً.

ولا تظهر الحاجة إلى استمرار الحرب، ومعها السحر السياسي والغرائبية المضفيين على داعش، أكثر مما في نوعية التعبئة الجارية اليوم، غربياً وعالمياً، ضد المنظمة الإجرامية. وظاهر، لمن يريد أن يرى، أنها تعبئة موجهة نحو الإبادة، وليس بحال نحو العدالة. هل أشار أي سياسي غربي أو مسؤول في الأمم المتحدة إلى أن الغرض هو تحطيم قدرة داعش على الإيذاء، وجلب قادتها إلى العدالة؟ هل جرت أية إشارة إلى مساعدة السكان السوريين والعراقيين على التحرر من سلطة باطشة إرهابية، ووقف تعديها

على حياتهم وحرياتهم؟ هل جرى التلميح، ولو من بعيد، إلى ضرب من محكمة دولية خاصة، أو إجراءات عدالة عالمية تحاسب الدواعش على جرائمهم، وتحرر من سجونهم المخطوفين والمعتقلين والأسرى؟ ربما المحكمة الجنائية الدولية؟

أبداً. العدالة الوحيدة المتصورة حيال الدواعش هي إبادتهم فرداً فرداً. ولما كانت الإبادة ليست هدفاً سياسياً يمكن أن يجاهر به، وبما أنه فوق ذلك يبدو متعذراً عملياً، وبما أن مشتهى محاربي داعش هو قتل كل الدواعش من دون أي قتيل من طرفهم، فالأفضل أن تستمر الحرب جيلاً أو أجيالاً. وما كان لرئيس «روسيا المقدسة» أن يُلوِّح باستخدام السلاح النووي ضد «الإرهاب»، دون أن يواجه كلامه بغير صمت القبور من الأمم المتحدة وقادة القوى الدولية النافذة، لولا أن ممهدات الجريمة الكبرى مهيأة سلفاً، عبر وضع قوى غير محددة، سماها بوتين «الإرهاب»، خارج العقل: سحر، وخارج السياسة: حرب، وخارج العدالة: إبادة.

الجريمة الكبرى ليست بالضرورة استخدام السلاح النووي فعلاً. يمكنها أن تكون بالسوء نفسه أو أكثر: حرب تدوم سنوات وعقوداً، حرب تستنبت داعش كل يوم وتحصدها، ويتكرر الموسم أجيالاً.

لكن أليس هذا الجنون هو بالضبط الصفة الجوهرية لتفكير داعش في الغرب؟ أليس حلم داعش المكنون هو جريمة كبرى، تقتل الغربيين، والناس جميعاً، غير الدواعش؟ أو احتراب شامل بين البلدان وداخل كل بلد، ومقتلة كبرى للمسلمين بخاصة، يخرج منه القتلة الدواعش على حق؟

السؤال الذي يثيره تفكير مجنون كهذا: هل يستحق قادة العالم الذين يخوضون على مهل مهلهم حرباً لا هدف واضحاً لها ولا نهاية، ولا قضية ولا رؤية ولا استراتيجية، هل يستحقون شيئاً أفضل من داعش؟ وهل يقول هذا الإجماع العالمي الخارق ضد داعش، مع بقاء داعش، غير أن داعش قرينة العالم، شبحه الملازم، مرآة عالم هو مرآتها؟ قد يقال إنه إجماع كاذب. هذا صحيح ١٠٠٪. الكل يكذب على الكل، فيما الكل منخرطون في مشاريع قتل خاصة بهم. هذا ما يُطبِّع داعش، هي من العالم والعالم منها، خلافاً لما تقول عن نفسها، ولما يقول عالم اليوم عنها وعن نفسه.

كسوري خبر تحطيم البلد على يد الدولة الأسدية التي حالت أميركا دون سقوطها، وانخرطت في الدفاع الشرس عنها إيران وروسيا، لا أرى في أي شيء يستحق أمثال أوباما وكاميرون، بوتين وخامنئي، والأمم المتحدة ومجلس الأمن، ما هو أفضل من داعش.

١٥- السلفية الجهادية كتكنولوجيا سياسية

تاريخ السلفية الجهادية خلال نحو ثلاثين عاماً هو تاريخ انتشارها من مهدها الأفغاني، وهو في وجه آخر تاريخ صعود الإسلام كتكنولوجيا سياسية على حساب الإسلام كإيديولوجيا سياسية، على ما كان الأمر بخصوص الإخوان المسلمين وحركات «الإسلام السياسي».

انتشار السلفية الجهادية معاصر لنا ووقائعه معلومة. «الأفغان العرب» خرجوا من أفغانستان بعد هزيمة المحتلين السوفيات، وانهيار الاتحاد السوفياتي نفسه، وعادوا إلى بلدانهم أو إلى مسارح جهاد أخرى في الشيشان والبوسنة. الجزائريون منهم شاركوا في الحرب الأهلية التي أعقبت انقلاب الجنرالات على نتائج الانتخابات التشريعية التي فازت بها جبهة الإنقاذ الإسلامية أواخر ١٩٩١. لكن القفزة الأكبر تحققت في العراق بعد الاحتلال الأميركي، حيث توفر العدو المحتل المناسب،

الأميركان، والطبقة السياسية الطائفية الرعناء من حكام العراق الجدد، والبيئة الاجتماعية الناقمة من السُّنيين العراقيين. التقاء هذه العوامل وفر للسلفيين الجهاديين بيئة توحش، عملت دولة العراق الإسلامية بقيادة أبو مصعب الزرقاوي على إدارتها وتنمية توحشها. كادت هذه الدولة تموت بعد مقتل الزرقاوي عام ٢٠٠٦ بفعل ما أثارته «إدارة التوحش» الزرقاوية من مقاومات في الأوساط السُّنية ذاتها، لكن صارت البيئة أكثر ملاءَمة لها بعد ذلك بفضل سياسات نوري المالكي الطائفية المتشددة، ولا يبدو إلا أن خلفه، العبادي، يسير على النهج ذاته.

النقلة المهمة الأخرى تحققت بعد الثورة السورية بفعل ما تعرضت له من تحطم بيئات محلية واسعة، كانت من قبل هي الأكثر تهميشاً في الدولة الأسدية. أخذت مقومات بيئة التوحش تتوافر على نحو متصاعد بعد الثورة، وتحققت قفزة في هذا الشأن مع انتصار الحزب الإيراني في دمشق في تموز ٢٠١٢، والتوسع في استخدام الطيران الحربي والسلاح الكيماوي، ثم أكثر بعد الصفقة الكيماوية الأميركية الروسية في أيلول ٢٠١٣. ما شهدناه في سورية ليس ظهور القاعدة، ثم تمايز داعش عنها فقط، وإنما هيمنة البارادیغم السلفي الجهادي وتعممه على حركات ليست قاعدية، بل بعضها معاد للقاعدة مثل «جيش الإسلام». وتلقّى الانتشار السلفي الجهادي دفعاً قوياً إثر انقلاب السيسي في مصر، وفشل نهج الإخوان المسلمين.

فما الذي جرى حتى أخذت السلفية الجهادية، وهي موجة معادية للدولة والمجتمع والحياة العادية، تصعد في المجال العربي وما وراءه؟

أولاً، فشل الإسلام السياسي، وهو ما تكرس نهائياً في الانقلاب المصري في تموز ٢٠١٣ على ظهر احتجاجات شعبية حقيقية ضد حكم الإخوان. قبل ذلك بجيل كان هزم الإخوان في سورية، وهزمت جبهة الإنقاذ في الجزائر في العقد الأخير من القرن العشرين، وأوضاع مقاربة في ليبيا وتونس. وفي كل الحالات لم يعرف «الإسلام السياسي» ماذا يفعل في مواجهة عنف ساحق من قبل الدول، فلا هو استطاع مجاراته وإحداث توازن قوى رادع للدول، ولا تسنى له تجنبه والتفاهم مع الدول على «تعايش سلمي». واجه الإخوان الذين استخدموا الإسلام أداة في الصراع السياسي، أي كإيديولوجيا سياسية، توتراً آخر لم يستطيعوا الانفلات منه في أي وقت: بين إسلاميتهم العابرة للدول وبين الأطر الوطنية لظهورهم وعملهم في بلدان بعينها، مصر، الجزائر، سورية، وغيرها. السلفية الجهادية حلت هذين التناقضين بوضوح تام. تواجه الدول بالعنف ومن دون أوهام سياسية، وتنحاز انحيازاً لا شبهة فيه إلى الأممية الإسلامية على حساب أية كيانات وطنية.

في المقام الثاني، هناك تقدم كبير في التعرية الاجتماعية والتجريد السياسي لقطاعات متسعة من مجتمعاتنا، في العراق وسورية ومصر وليبيا والجزائر وغيرها. لا يتعلق الأمر فقط بمركب من الفقر والهامشية وتدهور التعليم، والإذلال الاجتماعي والسياسي، وإنما كذلك بفراغ شامل في المشروع والمعنى العام. انهارت القومية العربية ولم تحل محلها مشاريع وطنية من أي نوع، فقط زعماء مؤلهون من أمثال حافظ الأسد وصدام حسين وحسني مبارك ومعمر القذافي، لا يثيرون احتراماً عند أي أشخاص يحترمون

أنفسهم. وفي الخلفية، هناك انهيار عالمي لمشاريع تغيير العالم أو التحرر في العالم، بل وتراجع الديموقراطية ذاتها بفعل التقاء سياسات اقتصادية ليبرالية جديدة مع «الحرب ضد الإرهاب»، ومع مناخات ثقافة ما بعد الحداثة المعنية أكثر بالمحلي والهامشي والهويات المقموعة، والمنفصلة بقدر متصاعد عن منابع السلطة وصيغ إنتاجها وممارستها.

تحفز هذه المناخات طلباً على اليقين والتوجه السديد في العالم، تُلبّيه السلفية الجهادية على أربعة مستويات. على المستوى الفردي توفر انضباطاً جسدياً وسلوكياً شديداً يبدأ من الزي ويصل إلى طريقة الكلام، ويشمل نطاق الحياة الخاصة. وعلى مستوى المنظمة توفر العصبة الأوثق تماسكاً، إطاراً من الإخوة والاعتقاد الصلب والمشروع المثير للحماس (كانت العصبة التي تلتئم حول المشروع والحماسة والرفقة من أهم ما يجتذب المناضل الشيوعي إلى تنظيمه). وعلى المستوى السياسي، تقيم تنظيماً إسلامياً للمجتمع يوفر «العزة» للمسلمين، إن عبر كونه «أصيلاً»، مبنياً على «ديننا وعقيدتنا نحن»، أو عبر قدرته على الحرب وإقباله عليها، خلافاً لدولنا القائمة كلها، فضلاً عن أنها تتوفر على تعريف واضح جداً للعدو (الغرب اليهودي الصليبي وعملاؤه). وعلى المستوى الوجودي، أخيراً، ائتمار بأمر الله، واندراج في ما يتجاوز نطاق السياسة والدولة، والدنيا، واستحقاق لـ«إحدى الحسنيين»: النصر المبين أو الشهادة والفوز العظيم.

وعبر الوضوح والانضباط والحماس، يتصل الاعتبار الثالث (بعد فشل «الإسلام السياسي» وتصاعد الطلب على «مشروع» أو وجهة واضحة) بكون

المشروع السلفي الجهادي مناسب جداُ من أجل الحرب، ومتشكل عبر الحرب أصلاً. الحرب هي المفتاح في فهم الظاهرة السلفية الجهادية، وتوفر العقيدة السلفية المتخيل- المتذكر المناسب لحرب لا مناص منها في عالم اليوم، يخسر العاجزون عنها سيادتهم. ظهرت القاعدة وقت ظهر بوضوح أن دولنا لا تستطيع ان تحارب أي عدو خارجي مُتصوَّر. العدو موجود ومحارِب نشط في حربه. هذه واقعة أساسية في تصوري. الشرط الحربي الذي تعجز عن الاستجابة له الدول أنتج المحاربين من خارجها، وليس العكس، خلافاً لإجماع سائد. ليس المجاهد الجوال سبب الحرب، إنه نتاجها. يصير أناس سلفيين كي يقاتلوا، بل يصير غير مسلمين مسلمين وسلفيين من أجل أن يحاربوا.

على أن السلفية الجهادية التي تحل تناقضات الإخوانية، تنتج تناقضها الخاص الكبير: تغذية الحماس والشجاعة الاستثنائيين، والانضباط الاستثنائي، أي الشحذ الأقصى للإرادة، وفي الوقت نفسه إلغاء الإرادة الشخصية وفرض نموذج جمعي، تسود فيه نخبة عسكرية دينية وينتظر من عموم المجاهدين الطاعة. هذا ظاهر اليوم في سورية: المتخيل الجهادي هو الركيزة العقدية للأفعال الحربية الأكثر جسارة وللتضحية بالنفس في سياق حرب مفروضة، لكن النموذج الجهادي لاغ جذرياً للحرية، حرية عامة المجاهدين، وحرية عموم الناس. ما يناسب للأولى، الحرب، من طرد التعدد الداخلي من النفس لمنع التردد، يؤسس للأخرى: إخماد صوت الضمير وطرد التعدد من الجماعة والمجتمع. وهو ما يذكر بالشيوعية السوفياتية وشبيهاتها في العالم في القرن العشرين: عُصَب متماسكة، قوية القلب، لكنها سالبة للحرية في داخلها وحيث حكمت.

الجهادية تكنولوجيا سياسية بهذا المعنى: ضبط جسدي واجتماعي استثنائي، وصنع إجماع صلب داخل الشخص وداخل الجماعة. الظهور الأقصى للجهادية كتكنولوجيا سياسية يتمثل في استخدام الجسد كسلاح حرب، حيث يتغلب البرنامج العقدي المكتسب على «البرنامج» الغزري القاضي بحفظ الذات.

هذه الاستثنائية المعادية للحياة العادية لا تقبل الدوام على ما ينبئ التاريخ البشري كله. بعد جيل الآباء المؤسس، يأتي جيل الشجعان المضحي الذي ربما نعاصره اليوم، رجال بين العشرينيات والأربعينيات، بعدهما ربما يأتي جيل المجاهدين التابعين «الثابت على العهد»، وبعد حين تفتر الهمم ويتطلع الناس إلى هوامش أوسع للحياة الشخصية والجمعية. هناك منذ الآن تقارير عن فساد وامتيازات في أوساط داعش، لا تتصل بالمال والسلطة فقط، بل وبانتهاك بعضٍ من كبار الدواعش في النطاقات الخاصة لأسس العقيدة المفروضة بقسوة على الجميع.

لكن هذا التتابع الجيلي «الطبيعي» مُعَرَّض للتشويش باتجاه تطاول الأمد على مستوى المخيلة على الأقل، في ظل شروط الحرب المستمرة في مجالنا، حرب تجريد الدول من السيادة من قبل القوى الدولية النافذة، وتجريد المجتمعات من السياسة على يد الدول منقوصة السيادة.

بنظرة واسعة، لدينا راهناً ثلاث تنويعات من الإسلام. الإسلام كعقيدة للمؤمنين أو كإيديولوجيا اجتماعية مع بعد غيبي وروحاني، والإسلام كإيديولوجيا سياسية لحزب بعينه، والإسلام كإيديولوجيا للحرب وتكنولوجيا سياسية.

هناك منطق في ظهور التنويعتين السياسية والمحارِبة، يحيل إلى الموقع الدوني الجديد لمجتمعاتنا وللأفراد والمجموعات فيها، إلى تجريدها من السيادة والسياسة، والصفة المطلقة، الدينية عملياً، للسلطات المتحكمة بنا أفراداً وجماعات ومجتمعات، قوى السيطرة الدولية المحتكرة للحرب والسيادة الحقيقية، وقوى الطغيان المحلي المستأثرة بالسياسة. لكن يتصل الأمر أيضاً بصراع لم نخضه جدياً وجذرياً مع الديني، من أجل إدخال التعدد في النفس الإنسانية، وما يقتضيه هذا التعدد من سياسة للنفس، ومن أخلاق وفنون للعيش. آن الأوان لأن نخوضه.

١٦- السلفية الجهادية كظاهرة مسرحية

هناك عناصر مسرحية في تكوين السلفيين، والجهاديين منهم بخاصة، على نحو ما صرنا نراهم في عامي ٢٠١٣ و٢٠١٤. تبدأ هذه العناصر من الزي الخارجي، وتطال الطلعة، وتشمل لغة الكلام، وتمتد إلى القناع. الزي النمطي هو الثوب الأفغاني القصير وتحته سروال فضفاض، ويفترض أن هذا هو الزي الإسلامي. وطلعة الرجل يعلوها شعر طويل قد يكون مُجدّلا، ولحية طويلة كثة غير مشذبة، وشارب محفوف. أما المرأة فلا وجه لها ولا جسد، ولا اسم، ولا كلام. الكلام للرجال، وهم يتكلفون عربية فصحى لا يجيدها معظمهم. وكان شائعاً أن يرتدي عموم الدواعش وغير الدواعش من التشكيلات السلفية أقنعة وقت ظهورهم في الفضاء العام.

كل شيء يعطي الانطباع بأن الجماعة لا يكتفون بقناع واحد، يراكمون أقنعة فوق أقنعة، اللغة قناع والزي قناع وقيافة الجسم قناع، فضلاً عن قناع على

الوجه. هل من أجل ألّا يعرفهم الغير؟ من أجل أن ينفصلوا عن الغير؟ نعم، ومن أجل أن ينفصلوا عن أنفسهم كذلك في تصوري، عن صور أسبق لهم. كي «يلبسوا» دورهم الجديد، ينفصلون عن الماضي، جاهليتهم الخاصة، ويهيلون عليه طبقات من الأقنعة لئلا ينبعث. يمثلون طوال الوقت دوراً لا يستطيعون المضي فيه إلا إذا مثلوا على أنفسهم أنهم لا يمثلون؛ أنهم عثروا، أخيراً، على حقيقتهم. التوقف عن التمثيل لحظة واحدة يهدد بانهيار اللعبة كلها، كما أن التوقف عن التمثيل أثناء مسرحية يهدد بمحو الفارق بين التمثيل والواقع، فيدمر المسرحية. يجب أن تكون المسرحية السلفية لاهثة الإيقاع، محتدمة، لا تترك مجالا لالتقاط الأنفاس، «مشرحية» من الدم والقتل والأشلاء، ليس فقط من أجل أن يبقى الجمهور مسلوب اللب وهو يتابعها مذهولاً، ولكن كي يبقى الممثلون أنفسهم منشغلين بأدوارهم، لا تتسلل إليهم الهواجس. داعش تجسيد للمسرحة التامة للحياة. كل شيء مصمم هنا كيلا يتسرب شيء من الواقعي إلى المسرح، إلى الجمهور والخشبة. والطموح هو التوسع العالمي من أجل أن يعم المسرح العالم، ويكون سكان الكوكب جمهوراً، بحيث يزول أخيراً الفارق بين الخشبة والعالم، بين التمثيلي والواقعي. المسرحية لا تنجح من دون ذلك. يبقى كل شيء مهدداً بالانهيار إن ما بقيت هناك مساحات خارج المسرح أو مواقع تحتفظ بالتمايز بين المسرح والحياة الواقعية.

ينكر الإسلاميون المسرح بقدر يتناسب طرداً مع جعلهم الحياة كلها مسرحاً. ما يلغونه في النهاية ليس المسرح بل الحياة. وبدل أن يكون التمثيل فسحة مغايرة وانفصالاً موقوتاً عن جريان الحياة العادي، تغدو الحياة مسرحية مكرورة لا تنتهي. بعد قليل تتراجع جاذبية المشهد ويملّه الناس. وحتى قطع الرؤوس

الرهيب والصلب المروّع والرجم المثير والإعدام العلني الذي يدغدغ الرغبة بالتلصص، كلها تغدو مضجرة بعد أن نكون قد تفرجنا على ١٠٠٠ رأس مقطوع و١٠٠ عملية صلب، وعشرات عمليات الرجم المثيرة.

لذلك يجب فتح العالم. هذه مهمة تأخذ وقتاً طويلاً، لكنها توفر رؤوساً كثيرة لتقطع وأجساداً لتصلب ونساءاً ليرجمن. ولـ«المسرحية» أن تستمر.

لكن ما أصل هذا الميل المسرحي؟ وما الحدث الأصلي الذي أطلق المسرحية وجعل التمثيل جذاباً لكثيرين؟

أعتقد أن الأساس العام للمسرحية كلها هو البحث عن البطولة أو المجد. هذا نازع إنساني عام، وهو يمكن أن يدفع إلى مآثر نبيلة وإلى جرائم رهيبة. الحداثة عممت البطولة ودمقرطتها. صار المجد يُنتج بالجملة، والبطل يمكن أن يكون أي إنسان: رياضي، صحافي، فنان، سياسي، عسكري... لكن عند أكثر العرب والمسلمين المعاصرين ثمة إنتاج فقير للبطولة: الأبطال العسكريون نادرون، والدول لا تحارب غير محكوميها، أبطال العلم قليلون، أبطال الأدب والفن قليلون، والأدب والفن قلما يطعمان خبزاً. أبطال الرياضة قليلون جداً، لكون الرياضة اليوم صناعة واستثماراً. النضال السياسي مقموع وباهظ الكلفة. وبعد أن كان للحي بطله أو أبطاله، وللقرية فتيانها الشجعان، وللعشيرة أبطالها في أيام ما قبل حداثتنا، صار لدينا بطل واحد متوحش للجميع: حافظ الأسد مثلاً أو صدام حسين أو معمر القذافي. بدل تعميم المجد والتوسع في إنتاج الأبطال، حداثتنا أنتجت أبطالاً أقل من تقليديتنا المفترضة. ماذا يفعل شاب يتطلع إلى حياة كبيرة؟ إلى أن يكون له دور في العالم؟

يريد الإنسان المعاصر، في مجتمعاتنا كما في كل مكان، أن يكون له «دور»، وأن «يمثل» دوره على «مسرح» العالم. قد يذهب مراهقاً إلى السويد، يستمتع قليلاً، لكنه لا يجد حقيقته إلا مجاهداً في سبيل الله على المسرح الأفغاني الذي كانت تلعب فيه مسرحية كبرى، ملحمية. قد يكون جانحاً، منحرفاً، يجرب المخدرات ويتمرد على المجتمع، قبل أن يسجن، ويهتدي في السجن فيحول تمرده الصغير إلى جهاد كبير، عالمي.

السلفية وليدة هذا الميل الكوني والحديث إلى «لعب دور»، وإن كانت تستفيد من احتقان مخيلة المسلمين بدراما الإسلام الباكر بفعل انحطاط حداثتنا، وتعثر تأليف نص أصيل جديد.

في نصنا القديم حبكة وصراع يسهل نقلهما إلى عالم اليوم وتمثيلهما فيه. نريد أن نمثل وأن نُرى، ويحول الطغيان دون أن نمثل ونرى ونمارس البطولة. ولا تُقترح علينا غير أدوار كومبارس تافهة في مسرحية الغرب الكبيرة. فلمَ لا نمثل مسرحيتنا «الأصلية» إذن؟ مسرحية «الجهاد» الملحمية، المُفعمة بالصراع؟ «إصدارات» داعش، وكان يتواتر أن يكون «أبطالها» أطفال، هي تمثيل بكل معنى الكلمة، محاكاة لأفلام هوليوود التي هي المثال الثاوي في مخيلات مصوري داعش ومخرجيها، مع تفوق حاسم لهم في كون القتل حقيقياً والدماء حقيقية. ولعل في حاجة فرقة داعش المسرحية، التي جعلت من القتل فناً «جميلاً»، إلى أجساد حقيقية، تُذبح وتُصلب و«ترمى من حالق»، وإلى تصوير القتل ورعب المقتولين، تعويضٌ عن غياب النساء في مسرحيتها، ومعهن غياب الحب والجنس. القتل العلني بديل عن الجنس العلني، يفتن المشاهد ويسمّره

أمام المشهد. في عالم داعش، الجنس يجري في الكواليس لا يُرى، الحب لا يجري في أي مكان، والنساء لا يظهرن على الخشبة.

المشكلة أنه لا أصالة البتة في استعادة ما مضى وانقضى خارج الفن، وما نجح مرة في التاريخ لا ينجح مرتين. وهذا بقدر أنه لا أصالة في محاكاة هوليوود باسم أصالتنا الخاصة التي تقتل بشراً فعليين. هذا فوق أن إيحاء المسرحية أتى من الغرب، من دراماه التاريخية الأصيلة.

أتى من مخابراته أيضاً، أي من شياطينه ومنابع شره. في المسرح الأفغاني صنعت الفرقة المسرحية التي اسمها القاعدة (وجاءت بزي تمثيلها المفضل من هناك، ربما). يحيل ما قبل تاريخ الفرقة إلى رعاية أجهزة مخابرات أميركية وسعودية ومصرية وباكستانية. وبحكم هذه التجربة المكونة فإن الرابط بين السلفية المسرحية والمخابرات أصلي، وجهان لعالم الظلام. يجمعهما أيضاً شغف «مشرحي»: القتل الفظيع للبشر. وفي ١١ أيلول ٢٠٠١ قامت الفرقة السلفية بمشهدها البطولي الخارق، وأجبرت العالم كله على أن يتفرج عليها، وصنعت ذاكرة وسلسلة نَسَب لنفسها. كانت هناك مسرحية ممكنة أخرى: الثورة. بالفعل اقتحم المسرح كثيرون، مثلوا أدواراً بطولية. لكن هذه المسرحية الديموقراطية سُحقت بعنف على يد دولة البطل الوحيد، كما على يد السلفية المشرحية، وقتل أكثر الأبطال أو حُبسوا أو نفيوا.

السيرة معروفة، وفي محصلتها لم تبق فرصة لغير المشرحيات. داعش هي الفرقة المتمرسة في هذا الفن.

١٧- حروب السيادة والتسوية المؤسّسة للسياسة

حيث ثمة دولة متمكنة في المجال العربي أقصي الإسلاميون من السياسة. لكن هذا الواقع المستمر منذ نصف قرن وأزيد يحجب مسألة بدأت تظهر بوضوح بعد الثورات العربية، وبخاصة في المختبر السوري: هل يطلب الإسلاميون السياسة؟ هل يريدون أن يكونوا منظمات سياسية مثل غيرها، تعمل في إطار تعددي؟ ما ظهر بعد الثورات هو أن ما يطلبه الإسلاميون هو السيادة وليس السياسة، أعني الولاية العامة (بعد تعريف العام بأنه إسلامي) والتحكم بأدوات العنف. يشكو الإسلاميون بحق مما تعرضوا له من تمييز وتعذيب ومجازر، لكنهم لا يريدون أن يكونوا أحزاباً أو منظمات إلى جانب أحزاب ومنظمات أخرى في دولة تنفي التمييز والتعذيب والمجازر: يريدون أن يكونوا الدولة. وهو ما يعني ببساطة أن الإسلاميين لا يقبلون المساواة حتى وهم يعترضون على التمييز ويتطلعون

إلى التغيير. قد يكونون قوة احتجاج فعالة، لكنهم سلطة سياسية خطرة، بل مميتة، مثلما شهدنا في سورية منذ عام ٢٠١٣. العنصر الاحتجاجي تحطم نسقياً في مواطن سلطة الإسلاميين، و«عوام المسلمين» عانوا من حكمهم أكثر من غيرهم.

طلب السيادة ظاهر في حالة التشكيلات السلفية الجهادية التي يتمحور تفكيرها حول مفهوم الحاكمية الإلهية، لكن الطلب ذاته يُبطن تطلعات الإسلاميين السياسيين الذين يتمحور تفكيرهم السياسي حول تطبيق الشريعة. يريد الإسلاميون ولاية عامة للشريعة، أي تطبيقها على غيرهم وعلى الجميع. يريدون أيضاً لأنفسهم نفاذاً إلى وسائل الإكراه لأن تطبيق الشريعة لا يتحقق بغير ذلك، ولأن طلب الشريعة طوعياً من العموم ممتنع.

من المحتمل أن الأساس في طلب السيادة (أي الدولة) هو التكوين الإمبراطوري لإسلام الإسلاميين، المستبطَن في الشريعة. الشريعة المُضْمَنة في تصور «تطبيق الشريعة» تشكلت في إطار إمبراطوري يقوم على ما قد يسمى بلغة اليوم السيادة الإسلامية، أي على علو وسؤدد رموز الإسلام وعلاماته وقوته الحربية، من دون أن يعني ذلك بحال رفاه المسلمين أو العدالة لهم وفي ما بينهم. الإسلاميون ورثة الإمبراطورية وليسوا ورثة تاريخ الإسلام الذي كان تاريخ التحول من دين الفاتحين إلى دين مجتمعات واسعة، في غيبة الدولة وبعيداً عنها، وضدها في أحيان كثيرة. وفي هذا التاريخ فاوض الناس إلزامات الشريعة، والتزموا بها بمقادير متفاوتة. الشريعة، كقانون ملزم تطبقه الدولة، اختراع حديث لم يسبق له وجود

في تاريخ الإسلام، بما في ذلك في تاريخ الدول. كان المسلمون مسلمين، مالكين لدينهم ومراعين ما استطاعوا لآدابه وحرماته. في المقابل، في سورية أظهرت الجماعات الجهادية، و«داعش» على نحو خاص، عداءاً عنيفاً لهذا الإسلام الشعبي الذي يمتلكه العموم، وافتتحت في مناطق سيطرتها «دورات شرعية» لأسلمة السكان. نزع ملكية الإسلام من المسلمين تحقق على يد الإسلاميين لا على يد غيرهم، وإن يكن استئنافاً لتملك الدولة للدين في دولنا المعاصرة.

قاد الطموح السيادي الإسلاميين إلى الاصطدام المتكرر بهذه الدول المعاصرة، وإلى مذابح وكوارث كبيرة في ما قد يمكن تسميتها حروب السيادة، أو حروب الدين والدولة. وطوال جيلين كان يثبت هذا التطلع إلى امتلاك السيادة من قبل الإسلاميين كون دولنا المعاصرة مملوكة بالفعل ملكا فئوياً، لحزب أو لنخبة أو أسرة. السيد في سورية ليس الشعب ولا الدستور ولا أي مؤسسات عامة، بل هو أسرة بعينها منذ أن ورَّث حافظ الأسد ابنه بشار حكم البلد (قبل ذلك كان حافظ هو السيد). الولاية العامة استأثرت بها هذه الأسرة التي تدهور العام ومقادير العموم في عقود حكمها؛ وعنف الدولة مورس لحماية المُلك الخاص على نحو يسوغ كل التسويغ كسر احتكاره من قبل من يقع عليهم غرم العنف. كان كسر احتكار الدولة الأسدية لوسائل العنف بعد طور الثورة السلمي تحولاً ثورياً بكل معنى الكلمة، ولم يكن عنه بديل في مواجهة عنف الدولة الخاصة. واليوم تسير الأمور، على ما يبدو، في اتجاه استعادة احتكار العنف لمصلحة الدولة الخاصة، وإعادة السوريين إلى العبودية السياسية بعد تحطم بلدهم.

على أن تجنب التكرار اللانهائي لحروب الدين والدولة يوجب التفكير بتسوية تاريخية، يتخلى بموجبها الإسلاميون عن تطلع السيادة مقابل السياسة، أي عن محاولة امتلاك الدولة مقابل أن يكون لهم إقامة منظماتهم السياسية المساوية لغيرها في دولة تعددية. وهو ما يوجب من وجه آخر تحول الدولة الخاصة إلى دولة عامة، لا تُورَّث ولا تَحكم «إلى الأبد»، ولا يستأثر بحكمها حزب أو نخبة أو أسرة. لا يستقيم أن تبقى الدولة دولة خاصة بينما يطالب الإسلاميون وغيرهم بالاكتفاء بالسياسة، أو حتى تنكر عليهم السياسة نفسها على ما يفضل إيديولوجيون فئويون، يتلطى بعض منهم وراء العلمانية. في المقابل، لا يستقيم أن تصير الدولة دولة عامة بينما يثابر الإسلاميون على التطلع إلى السيادة، في صيغة تطبيق الشريعة أو النص على امتيازات إسلامية في الدستور (دين الدولة، أو دين رئيس الدولة)، دع عنك في صيغة الحاكمية الإلهية. يكسب الإسلاميون من هذه التسوية الوجود كمنظمات سياسية علنية تنشط في المجال العام بأدواتها الخاصة، ونكسب كمجتمعات انتهاء الأزمة التاريخية التي تتفجر في شكل حروب على السيادة، وربما ندخل زمن السلم الذي يعم نفعه الجميع بعد طول تمزق وصراع.

مَن يخسر؟ يخسر الحاكميون الإلهيون حتماً، يخسر الحاكميون الدنيويون من مثل الأسرة الأسدية وأهل ولائها، وتخسر الدعوة العلمانية المزعومة إلى الفصل بين الدين والسياسة، كما يخسر تطلع أي «إسلاميين سياسيين» إلى موقع خاص لهم في الدولة العامة. تعدد الخاسرين ونفوذهم قد يحول دون ترجمة هذه التسوية التاريخية إلى مشروع سياسي، لكن لا ينبغي لشيء أن يحول دون طرح القضية من باب تنظيم التفكير في شأن بالغ الخطر.

وعلى كل حال اليوم تفتقر سورية إلى قيادات وازنة يمكن أن تكون سياستها هي التسوية التاريخية التي تطوي صفحة التفجر الدموي الذي دُفِع إليه البلد، تطويه بكرامة وبمستوى تاريخي، خلافاً لألاعيب جنيف وأستانة العقيمة.

يستجيب هذا الطرح بكيفية عادلة لمخاوف «الأقليات». هذه المخاوف مفهومة ما دام الإسلاميون يريدون السيادة، غير مكتفين بالسياسة. السيادة، إذا ما تكلمنا بلغة فظة، تعني الحق في القتل وفي حكم الجميع، وهذا ما لا يمكن أن يكون مقبولاً من جميع مختلفين. في المقابل، لا وجه منصفاً لمطالبة الإسلاميين بالاكتفاء بالسياسة، فضلاً عن حرمانهم منها، في بلد مثل سورية من دون نزع الملكية الخاصة للدولة من الأسرة الأسدية، وتحويل سورية إلى دولة عامة، «جمهورية».

ليس أمر هذه التسوية تنازلاً من طرف لغيره، بل تنازلات متبادلة يمكن أن يقوم عليها «العقد الاجتماعي» السوري الجديد. يحب الإسلاميون عبارة العقد الاجتماعي، لكنهم يريدونه عقداً يعطيهم السيادة، أي عملياً الحق في ألّا يكونوا مساوين لغيرهم. ما يستأنس به على كل حال أن نظريات العقد الاجتماعي أخذت بالظهور في القرنين السابع عشر والثامن عشر في أوضاع أزمة تاريخية في غرب أوروبا تشابه أوضاعنا اليوم، وشهدت كحالنا اليوم أيضاً ثورات وحروباً، بما فيها «حرب الجميع ضد الجميع» بحسب توماس هوبس، أحد منظري العقد الاجتماعي، حرب انخرط فيها كذلك الدين والدولة (ظهر مفهوم السيادة في ذلك الوقت أيضاً). أرجّح، في ما يخصنا،

أن التفجر الجاري مستمر لعقد أو أجيال، وإن تنقَّل بين البلدان. قد يكون مسرحه التالي هو الخليج. التفكير على مستوى تاريخي يفرض نفسه كحاجة سياسية اليوم.

يمكن لتسوية تاريخية تقوم على السياسة مقابل السيادة، ونزع الملكية الخاصة للدولة، أن تكون أيضاً أساساً لتطلع دولنا إلى المساواة على الصعيد العالمي. الدولة في بلداننا تأسست على يد الإمبريالية الأوروبية المتمتعة وحدها بسلطان أو سيادة حقيقية. صحيح. وهذا واقع يتمرد عليه الإسلاميون بعنف، ويريدون تغييره. لكنهم يواجهون الإمبريالية بتطلعهم الإمبراطوري أو الإمبريالي الخاص، فيدخلون في صدام متكرر كان باهظ الكلفة على مجتمعاتنا. صراع الإسلاميين ضد الإمبريالية هو في حقيقته صراع إمبريالية مقهورة ضد إمبريالية قاهرة، وليس صراع مقهورين ضد الإمبريالية من أجل المساواة. لكننا لا نستطيع أن نقاتل من أجل المساواة على المستوى الدولي بينما نحن نقاتل من أجل الحق في القهر في بلداننا. الشرط الأنسب للسياسة دولياً هو السياسة محلياً، ويُعوَّل على التسوية التاريخية التي تُدخِل الإسلاميين في السياسة وتجعل من الدولة ملكية عامة أن تؤسس للسياسة في بلداننا. هذا يقتضي الإبداع والتفكير على غير مثال سبق، سواءً كان مثال الإسلاميين، أو مثال «الدولة الحديثة» التي يميل أكثرنا إلى جعلها إطاراً ملزماً وحصرياً لكل تفكير سياسي.

دولنا اليوم في أزمة مزمنة بحكم كونها منقوصة السيادة في المجال الدولي، لكن «الدولة الحديثة» في أزمة في كل مكان، ومبدأ السيادة الجامد حامل

للأزمة والصراع والنزعات المحافظة والعدوانية لأنه في الجوهر مطالبة بالحق في أن لا تكون مساوياً للآخرين (السياسة في المقابل هي مجال المساواة). ما يتوافق مع عالم أكثر عدالة ليس الصراع على السيادة مثلما يريد الإسلاميون، محلياً وفي العالم، بل الدخول في السياسة، محلياً وعالمياً، وصولاً إلى زوال مجال السيادة نهائياً. ما أمله ميشال فوكو يوماً من قطع رأس الملك في الفكر السياسي ممتنع من دون زوال السيادة والدول السيدة، والدخول العالمي في عالم السياسة.

المؤلف

ياسين الحاج صالح، كاتب سوري ومعتقل سياسي سابق، يعيش خارج بلاده منذ خريف ٢٠١٣.

صدر له:

- الثورة المستحيلة (٢٠١٧).
- الثقافة كسياسة (٢٠١٦) في ما تنطوي عليه أعمال مثقفين سوريين وعرب من برامج سياسية ضمنية، ويتناول المسؤوليات الاجتماعية للمثقفين.
- السير على قدم واحدة (٢٠١٢).
- بالخلاص يا شباب (٢٠١٢) أطرافاً من سيرة السجن، معاشاً ومتذكراً وموضع حنين.

- أساطير الآخرين (٢٠١١) نقد للإسلام المعاصر ونقد لنقده.

- سورية من الظل (٢٠٠٩).

- محرر كتاب يوميات الحصار في دوما ٢٠١٣ (٢٠١٦)، لسميرة الخليل، زوجته التي اختطفها إسلاميون سلفيون في دوما في الغوطة الشرقية في الشهر الأخير من عام ٢٠١٣. وهو كذلك شقيق فراس الحاج صالح الذي خطفته داعش في الرقة في تموز ٢٠١٣.

- يقيم اليوم في برلين وهو من مؤسسي وكتّاب مجلة الجمهورية الإلكترونية https://www.aljumhuriya.net/ar التي انطلقت في ربيع ٢٠١٢، وتنشر اليوم كتابات عن سورية في العالم والعالم في سورية، بالعربية والانكليزية.

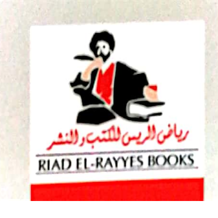


ياسين الحاج صالح

الإمبرِياليّون المقهورون

بيد أن فرص إمبرياليينا المقهورين في «إدارة التوحّش» تبدو محدودة بالنظر إلى أن النظام الدولي، وهو مكوّن من دول أساساً، يفضّل إدارة ما ينتجه من توحّش عبر الدول، وتجد حتى دولة مخصخصة ومنزوعة الوطنية مثل دولة الأسديين نفسها طبيعية فيه. حين كان الأميركيون يرسلون مشتبهاً بهم بأنشطة إرهابية إلى دول مثل «سورية الأسد»، كانوا يقولون عملياً إنهم يفضّلون إدارات للتوحّش يعرفونها، هي في أسوأ الأحوال «شرّ أصغر»، على «الشرّ الأكبر» الذي هو مشروع التوحّش الخاص بالسلفية الجهادية المعاصرة. «النظام» الذي يفوز اليوم في سورية هو إدارة توحّش دولتية.

في كل حال ليست الإمبريالية المقهورة غريبة في عالم الإمبريالية السائلة وتداعي المركز. وجنوحها المعادي للعالم ليس غريباً عن تطوّر السياسة عالمياً باتجاه الجنوح والزعماء الجانحين، على نحو تتواتر مؤشراته في روسيا وأميركا، في أوروبا الشرقية وفي العالم العربي، وعلى مستوى الدولة والمنظمات والجماعات السياسية الدينية.




ISBN 978-9953-21-700-0